مكتبة
الدراسات الفلسفية

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

الدكتور أحمد محمود صبحي



دار المعارف

الفلسفة الأخلاقية
فى الفكر الاسلامى

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

الناشر: دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الفلسفة الأخلاقية
فى الفكر الإسلامى

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

تأليف

الدكتور أحمد محمود صبحى

مدرس الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية



دار المعارف

« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »

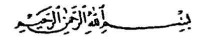
حديث شريف

الإهـــداء

لقد تحليت بتواضع العلماء وسعة تفكيرهم حين أجزت هذه الرسالة للمناقشة ثم رحبت بنشرها مع ما فيها من اتجاهات وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك وما أعلنته فى كتبك .

إلى الأستاذ الدكتور على سامى النشار

كتعبير عن إكبار وتقدير



مقدمة

أسئلة كثيرة تدور بذهن الباحث فى الفلسفة الإسلامية ولا تلقى من جواب ، لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات ؟ كيف تكون الأخلاق بطبيعتها أقرب الموضوعات إلى الدين ولا تشغل بعد ذلك بال مفكرى الإسلام ؟ بل كيف يدلى هؤلاء المفكرون بآرائهم فى شتى العلوم ولا تكون من بينها الأخلاق ؟ إنه إذا كان الفقه متعلقاً بالعبادات فأى علم يتعلق بالمعاملات إن لم يكن الأخلاق ؟ فإن صح أن يتصور الدين بلا فقه فقد صح تصوره بلا أبحاث فى الأخلاق ، وهؤلاء الفلاسفة الذين شغفوا بأرسطو ما بالهم قد تأثروا به فى كل ما كتبه كالإلهيات والطبيعيات والمنطقيات ولكنهم أعرضوا عن الأخلاقيات [1] .

ومن ناحية أخرى كيف شغل المتكلمون بكثير من الدراسات المتعلقة بالإنسان وليس من بينها الأخلاق ؟ هل هم بدورهم أعرضوا عنها أم أنهم درسوها على نهج مخالف للنسق الذى اختطته لنفسها المذاهب الأخلاقية منذ اليونان إلى العصر الحديث ؟ وهل كان للمسلم من مشكلات فى الأخلاق بمعزل عن مشكلات الإنسان حيثما كان حتى تبقى الأخلاق الإسلامية فى واد والفلسفة الخلقية كلها فى واد ؟ والمتصوفة بدورهم هل الأخلاق عندهم عملية فحسب ؟ وكيف يتسنى أن يوجد عمل لا يستند إلى نظر ؟ ألم تصادف العمل مشكلات وعقبات تقتضى النظر ومن ثم البحث الفلسفى ؟

(١) باستثناء مسكويه .

هذه الاستفسارات الحائرة لكى نحسم الإجابة عليها لابد من ثلاثة افتراضات :

الأول : أنه لابد أن توجد فى الفلسفة الإسلامية دراسات فى الأخلاق .

الثانى : أنه لابد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية .

الثالث : أنه إذا تم التعرف على هذه العقبات فلابد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين من حيث إن مشكلات الإنسان من حيث هو إنسان لا تتقيد بقيود الزمان ومن حيث إن المسلمين قد أسهموا فى الثقافة العالمية بدور مشهود .

المشكلة الأولى هى مشكلة التقصى عن الاتجاهات الأخلاقية فى الفلسفة الإسلامية حتى إذا تخطينا هذه العقبة فإن المشكلات التى ستصادفنا هى سائر ما عرفته وصادفته الفلسفة الأخلاقية فى تاريخها ، من هذه المشكلات مدى صلة الأخلاق بعلوم أخرى كعلم الميتافيزيقا أو علم النفس ولندع جانباً علم الاجتماع الذى يريد أن يلغى الأخلاق كعلم .

ومن مشكلات الفلسفة الأخلاقية كذلك مشكلة العمل ، هل البحث النظرى فى الأخلاق يفضى بالضرورة إلى العمل ، من حيث إن الأخلاق علم عملى ؟ أم أن العمل قد ترك أمره للوعاظ والمصلحين ولا شأن للفلسفة به ؟

هذه هى الخطوط العريضة لمشكلات هذه الرسالة ولكن هذه الخطوط تحتاج إلى مزيد إيضاح .

الباب الأول

مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى

الفصل الأول

هل فى الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية

تكاد تكون الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظاً من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية — الأقدمين منهم والمحدثين على السواء ، فابن خلدون فى الفصل السادس من مقدمته حيث تناول « العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » ذكر علوم العرب جميعاً دون أدنى إشارة للأخلاق [1] ، كذلك لا يذكر ابن صاعد الأندلسى [2] فيما ذكره عن علوم العرب شيئاً عنها .

حقيقة لقد ذكرها الفارابى وجعلها أحد فرعى العلم المدنى فى إحصائه للعلوم [3] ولكنه كان فى ذلك يترسم خطى أرسطو — سواء فى تصنيفه للعلوم — أم فى فهمه للأخلاق ، حقيقة لقد أضاف فى إحصائه علوماً إسلامية كالفقه ، ولكنه لم يخرج فى تصنيفه عن السياق العام لفلسفته من توفيق بين الدين والفلسفة وترسم خطى الفلسفة المشائية بمفهوم أفلوطينى ، وليس أدل على ذلك من أنه حين تعرض للأخلاق لم يضف شيئاً عما ذكره أرسطو من فهم للسعادة والفضيلة ومن جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة [4] .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة — الفصل السادس ص ٣٠١ طبعة المطبعة البهية .

(٢) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ص ٥٢ .

(٣) الفارابى : إحصاء العلوم — تحقيق د. عثمان أمين — طبعة ثانية سنة ١٩٤٩ ص ١٠١ .

(٤) الفارابى : تحصيل السعادة جزء ٢ والتنبيه على سبيل السعادة ج ٨ وما بعدها .

أريد أن أقول إننا لا نجد لدى الفارابى علماً للأخلاق بمفهوم إسلامى أو عربى موضوعاً أو منهاجاً .

أما التهانوى فلقد أشار إلى الأخلاق فى مقدمة كتابه كشاف اصطلاحات الفنون حيث صنف فيها العلوم ، ولكنه كانت تعوزه النظرة الكلية فى فهم موضوع الأخلاق ، إذ هو يفصل بين النظر والعمل فى الأخلاق ، أما النظر فيفهمه فهماً مشائياً إذ الأخلاق أول أقسام الحكمة العملية حيث العلم بمصالح الشخص [١] ، وليس أدل على اقتفائه أثر أرسطو فى ذلك أن جعل القسمين الآخرين للحكمة العملية هما نفس ما ذكره أرسطو : تدبير المنزل والسياسة المدنية ، أما الأخلاق العملية لديه فيضفى عليها معنى إسلامياً إذ جعلها مرادفة للتصوف أو معرفة ما للنفس وما عليها من الوجدانيات ، وهى بذلك تقابل علم الكلام من حيث معرفة ما للنفس وما عليها من الاعتقادات ، فليس الجانب النظرى للأخلاق متصلا بها ولكنه علم آخر لا صلة له — فى نظره — بالأخلاق [٢] ، وهكذا كانت تعوزه النظرة الكلية لفهم طبيعة علم الأخلاق وموضوعه وجانبيه النظرى والعملى .

ويكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين والدارسين والمحدثين أن ليس فى الفكر الإسلامى مذاهب أخلاقية معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر فى المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفى فى مشكلات الأخلاق ، أما اتجاهات القرآن أو الحديث فتنأى عن النظر الفلسفى فضلا عن أن تكوّن مذهباً أخلاقياً ذا نسق معين إذ لا تعدو طائفة لها قيمتها من المواعظ والحكم [٣] ، ولم تأخذ الأخلاق فى الإسلام حظها من البحث والدرس والكتابة العلمية إلا بعد الاتصال باليونان ، على أن جانب الأصالة والابتكار يعوزها إذ كانت متأثرة بالأفلاطونية المحدثة ، فضلا عن أن

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٣٨ .

(٢) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٣٢ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص١٥٧ .

آراء الفلاسفة الكندى والفارابى فى السعادة كانت تختلط بآرائهم فى النفس حيناً وبالمباحث الوجودية حيث نظرية الفيض حيناً آخر [١] ، ومن ثم كانت شهرة هؤلاء الفلاسفة بغير الأخلاق لأن كلامهم فيها جاء فى ثنايا عرض النسق الفلسفى العام .

وقد حاول الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يبرر قصور الفكر العربى — فى رأيه — عن النظر الفلسفى فى الأخلاق واقتصاره على الحكم والأمثال القصيرة بقوله : إن الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة والكلمات العامرات بمعانى « الحكمة فى الحياة » ، ويعلق على ذلك بأن أدب الأمثال والحكم والمواعظ فيه من النفع بقدر ما فيه من الضرر فهو إن أفاد فى الحث على الفضيلة وفى استلهام الموعظة . . . فإنه يضر من حيث هو قيد يشد السلوك إلى صيغ مصنوعة وأفكار سابقة [٢] .

وبصرف النظر عما ذهب إليه الدكتور بدوى من تفسير فإنه قد تابع سائر الدارسين أن ليس فى الفكر الإسلامى نسق متكامل فى الأخلاق ، وأن العقلية الإسلامية لم تسهم فى الفلسفة الخلقية بنصيب أو أنها إن أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية فى العقل الفعال أو فى معراج النفس طلباً للسعادة ، وما ذلك من البحث الأخلاقى المتعارف عليه فى شىء .

وأول ما يتبادر إلى الذهن حين ينقب أحد الدارسين عن اتجاهات أخلاقية فى الفكر الإسلامى أنه سيصادف فلسفة مسكويه الذى قد وصف بأنه أكبر باحث عربى فى الأخلاق [٣] ، ولكن مؤرخى الثقافة يذكرون آراءه غير مقتنعين بأن تحتل مكاناً بين المذاهب الأخلاقية وإنما لمجرد نفس النتيجة المتعارف عليها : ليس فى الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية ، كأن الفكر الإسلامى قد

(١) دكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٥١/١٦٥ .

(٢) مسكويه : جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٩ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٨ .

عقم عن نتاج أخلاقى اللهم إلا فلسفة مسكويه التى لا تعدو — حسب رأى الدارسين — مزيجاً من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ثم ما جاءت به الشريعة من صنوف السياسات الأدبية ، وأنه حين حاول التوفيق بين هذا كله عز عليه المطلب وحيل بينه وبين الغاية [١] ، ذلك هو حال أكبر باحث عربى فى الأخلاق .

ولا تكاد آراء المستشرقين تضيف إلى ذلك شيئاً ذا بال ، اللهم إلا إشارات مبتسرة عن المعتزلة بصدد معالجتهم لمشكلة الخير والشر العقليين وهى فى نظرهم أبحاث لاهوتية أو عن الصوفية بصدد ما يذكرونه عن آفات النفس ولكنها مجرد اتجاهات عملية[٢] .

خلاصة الرأى أن ليس فى الفلسفة الإسلامية أبحاث أخلاقية لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص — كتاباً أو حديثاً — وقد أغنتهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى .

ولكن هذا الرأى يحتاج إلى مراجعة لأسباب كثيرة :

أولا : إن هؤلاء الدارسين كانوا قد ذهبوا إلى ما قبل عشرين سنة إلى رأى مشابه بصدد المنطق — أعنى افتقار الفكر الإسلامى إلى دراسات أصيلة فى المنطق وأن أبحاثهم كانت أرسططاليسية فى جملتها وتفاصيلها ، وقد أوضح باحث متعمق خطل هذا الرأى ، إذ أبان الدكتور على النشار جدة الفكر الإسلامى فيما كشف الستار عنه من أبحاث منطقية رائعة لعلماء أصول الفقه ولغيرهم من علماء الكلام الذين لم يجاروا القياس الأرسطى بل انتقدوه لعجزه عن تمثيل العقلية الإسلامية أو التعبير عنها .

أريد أن أقول ليس هناك ما يمنع من خطل رأى الدارسين بصدد الأخلاق كذلك .

---

(١) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٨ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة — ترجمة د . يوسف موسى وزميليه ص ٩٤ و ١٥١ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٧ .

ثانياً : إن القول باستغناء المسلمين بالكتاب والحديث عن كل نظر فلسفى فى الأخلاق يتضمن تجاهلا تاماً لتطور الزمن وتغير مقضيات الحياة فى بيئة صادفت المشكلات السياسية والاجتماعية وما يلزم عنهما من نظر أخلاقى ، كل ذلك مما لزم عن التوسع الإسلامى والامتزاج الحضارى والثقافى ، وأقرب مثال لذلك مقتل عثمان وما لزم عنه من بحث حول فاعل الكبيرة ، إنها مشكلة سياسية لزم عنها تفكير دينى لا يخلو من جانبه الأخلاقى ، إن ظروف الحياة قد أكرهت المسلمين على الاجتهاد حتى فى الفقه ، ولولا التغير وتجدد المشكلات لكان التعبد بالنص ليس غير ، فكيف يكتفون بالنص إزاء مشكلات أخلاقية متجددة ، إن صدق القول بالاكتفاء بالنص على جيل الصحابة فهو لا يصدق على ما تبعه من أجيال فى شتى ألوان المعرفة أو العبادة .

ثالثاً : لم يكن الدين حجراً على العقلية الإسلامية فى البحث والتفكير ، فقد اشتملت الثقافة الإسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين كالفلك والكيمياء والرياضيات ، فكيف يحول دون البحث فى المشكلات الأخلاقية مع أن الأخلاق بطبيعتها أقرب العلوم إلى الدين ، لقد اقترن الإيمان فى الكتاب الكريم غالباً بالعمل الصالح دلالة على ما بين الإيمان والاخلاق من وشائج وصلات وإشارة إلى ضرورة اقتران الإيمان بالعمل الصالح كشرط للثواب ، إن قصص الأنبياء مع أممهم تفيد غالباً أن غضب الله لم يكن للشرك به فحسب وإنما لإصرار هذه الأمم على الشرور والمنكرات ، وليست الأوامر الإلهية متعلقة بشعائر تعبدية فحسب ولكنها تنطوى على فضائل أخلاقية ، كذلك المحظورات الدينية غالباً لها دلالات أخلاقية ، وأحاديث الرسول فى الأخلاق كثيرة ويكفى بهذا الصدد أنه حدد هدف الرسالة فجعله أخلاقياً فى قوله : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ، كل ذلك يكفى ليحفز همم المسلمين ويستثير تفكيرهم إلى النظر الأخلاقى .

أريد أن أذهب إلى استقصاء اتجاهات الفكر الإسلامى غير قانع بما

ذهب إليه السابقون من الدارسين مستنيراً بالبحث القيم « مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام » مستخلصاً منه حقيقتين :

الأولى : أن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتاج العقلية الإسلامية فى ضوء أرسطو ومن ثم فإما أن توجد لدى المسلمين أبحاث أرسطوطاليسية أو لا توجد أبحاث على الإطلاق ، نقبوا عن المنطق فشغلوا بشروح المشائين عن كل شيء فعدوا المنطق الإسلامى أرسطوطاليسيًّا فى كلياته وفى جزيئاته وأغفلوا النظر عن أبحاث أصيلة فى أصول الفقه والكلام لأنها ليست على هدى أرسطو[1] .

الثانية : أن نتاج العقلية الإسلامية انبعاث داخلى عقلى يعبر عن الروح الحضارية للأمة ، ومن ثم وجب التقصى عن الاتجاهات الأخلاقية فى صميم معترك الحياة الإسلامية وما كان معبراً عن العقلية الإسلامية وليس بين تلك الدراسات المنقولة عن الفلسفة اليونانية والتى لم تتمثلها الروح الإسلامية فى أغلب الأحيان .

(١) الدكتور بيومى مدكور L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe وانظر أيضاً إسماعيل مظهر : تأثير الثقافة العربية بالثقافة اليونانية ص ٢٠ والدكتور النشار : مجلة العلوم والآدب ببغداد — العدد الثالث — حزيران ١٩٥٨ ص ٣٣ .

الفصل الثانى

فى أن النسق الذى اختطه أرسطو للأخلاق
غير ملزم لكل اتجاه أخلاقى

لم ينتج الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية ، تلك هى وجهة نظر الباحثين، ولست أذهب إلى مخالفتهم وإنما أضيف إلى القضية السابقة — عبارة : بالمفهوم الأرسطى للأخلاق ، وبالرغم من اتجاه مؤرخى الفلسفة إلى اعتبار سقراط واضع علم الأخلاق فإن أرسطو هو أول من مذهب الأخلاق [1] حتى عصر كانط وإن خالفوه الرأى فى التفاصيل .

وما هو النسق الأرسطى للأخلاق ؟ وهل يتعذر قيام فلسفة أخلاقية على غير هذا النسق ؟ تلك هى المشكلة بالنسبة لوجود أو عدم وجود أخلاق — أو على الأصح — مذاهب أخلاقية — فى الفلسفة الإسلامية .

يتساءل أرسطو عما إذا كان النسق الضرورى للفلسفة الأخلاقية فى الصدور عن المبادئ أو فى الصعود إليها ؟ ويجيب على ذلك أنه يجب الابتداء بالوقائع المشاهدة الواضحة لأن المبدأ الحق فى كل الموضوعات — فى نظره — إنما هو الواقع ، وهذا يعنى استبعاداً تاماً لصدور الأخلاق عن مبادئ أو عقائد أو على الأصح عن ميتافيزيقا ، ومن ثم فهو ينتقد فى الباب الثالث من الكتاب الثانى نظرية المثل الأفلاطونية انتقاداً مراً وذلك لكى يقوض تماماً فكرة استناد الأخلاق إلى الميتافيزيقا أو إلى الدين ، إن الأسس الميتافيزيقية تتعلق فى نظره على الأخص بموضوع آخر من الفلسفة ، لأن الخير فى ذاته لا يمكن أن يتحقق فى الواقع أو يحوزه إنسان [2] ، أما نظرية الخير فيجب أن تكون

---

(١) Palermy St. Hilaire : L'Ethique d'Aristote (avant Propos P. 25)

عملية أصلا ، أما الجدل حول « الخير فى ذاته » فإنه قد يلقى قبولا ولكنه لا يناسب المنهج المتبع فى العلم ، لأن علم الأخلاق يهدف إلى خير جزئى ويدرس كيفية تحقيقه ، فليس من شأنه أن يبحث فى طبيعة الخير المطلق ، كما أنه ليس من شأن الطبيب أن يدرس الصحة بالمعنى المجرد ، ولكنه يدرس صحة الإنسان أو بالأحرى مريضاً معيناً يمارس فيه تجاربه فى العلاج ، ويسترسل أرسطو فى ذكر بعض أصحاب الحرف وخيرهم الجزئى ليبعد عن الأخلاق كل فكرة تتعلق بالمطلق أو « الشىء فى ذاته » ، وليدلل على أن منهج الأخلاق عملى ومحدد — تماماً كالخيرات الجزئية لأصحاب الحرف — إلا أن هذه — أى الأخلاق — تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان [١] .

ومنذ أن استبعد أرسطو كل أساس ميتافيزيقى للفلسفة الأخلاقية ، أصبح ذلك النسق مسلماً به لدى معظم فلاسفة الأخلاق من بعده — حتى عصر كانط ، إنهم قد يختلفون معه فى الغاية أو فى وسيلة تحقيق الغاية أو فى وصف طبيعة العلم الأخلاقى : معيارى أو وضعى أو فى إدراك الخير : بالعقل أو بالحدس أو بالتجربة ولكنهم يلتقون معه فى أن موضوع العلم : الخير الإنسانى المحدد ، لا المطلق ، وأن النسق اللازم له : استقراء الواقع والصعود منها إلى النظريات لا الصدور عن المبادئ أو الأصول ، تلك هى الخطوط العريضة للفلسفة الأخلاقية كما رسمها أرسطو .

ولكن هل النسق الأرسطى يستنفد كل أغراض العلم الخلقى بحيث يتعذر قيام فلسفة أخلاقية أخرى على أسس ومبادئ مخالفة ؟ لست أظن ذلك لأنه كانت هناك أخلاق قبل أرسطو على نسق مختلف ، فسقراط — واضع أصول العلم — لم يفصل الأخلاق عن الدين — أو الميتافيزيقا — ، فالحياة الخلقية عنده تعتمد على أصلين : قوانين الدولة المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة [٢] ، ولا يجد سقراط أى تناقض بين هذه الأصول

(١) Ibid . P. 56

(٢) كوليه : المدخل إلى الفلسفة — ترجمة الدكتور عفيفى ص ٣١٠ .

الترنسندنتاليه – إن صح اقتباس هذ اللفظ من كانط – وبين كون الأخلاق علماً عملياً ، ليس لأن سقراط كان يتحدث كما لو كان عن وحى أو إلهام فحسب ولكن لأنه – وخصوصاً فى ساعاته الأخيرة – قد أشار فى وضوح لا لبس فيه إلى أهمية الاعتقاد بخلود النفس فى موضوع الأخلاق ، وخلود النفس مسألة ميتافيزيقية أو بالأحرى دينية؛ يقول سانتهلير فى مقدمته الرائعة لترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو : إن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الإقناع من كل دليل . . . إن الحياة الأخرى تظهر النفس العادلة فى حلل البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة ، إن ثقة سقراط فى العدل الإلهى وإيمانه بالآخرة هو قانونه الأخلاقى [١] .

إن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضى المسئولية والحساب ، كذلك الاعتقاد بوجود الله عند أفلاطون ، إن إنكار هذا الوجود أو إنكار عنايته بالعالم يؤدى فى نظره إلى فساد السيرة والإخلال بالنظام الاجتماعى[٢] ، ومن ثم كان حديثه عن مثال الخير ، علة كل ما هو نظام وما هو خير حسب مذهبه ، يقول طومسون فى ترجمته الإنجليزية للأخلاق النيقوماخية : إن أفلاطون قد جعل مثال الخير أزلياً أى متجاوزاً للزمان والمكان ، وهذا ما لم يفهمه أرسطو أو لم يستطع أن يفهمه [٣] .

ولست بصدد ترجيح رأى أفلاطون فى نظرية المثل على أرسطو ، ولكن هل استغنى أرسطو فى عرضه لمذهبه الأخلاقى عن كل أصل ميتافيزيقى بعد أن عد نظرية المثل كأصل للأخلاق خيالية خالية من الفائدة ؟ إنه فى الكتاب الثالث يتعرض للمسئولية الأخلاقية واستنادها إلى مبدأ حرية الإرادة من حيث إن الأفعال الإرادية – حسب رأيه – هى الميدان الذى نرتاض فيه جميع الفضائل فى الواقع [٤] وقد حاول أرسطو أن يثبتها باستخلاصها من

(١) الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية ص ٥٩/٦٠ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٣ .

(٣) سانتهلير : مقدمة الترجمة للأخلاق النيقوماخية ص ٥٩ .

(٤) الباب السادس والكتاب الثالث .

الواقع والتمييز بينها وبين الأفعال اللاإرادية ، ولكنه افتقد بذلك الضرورة العقلية التى تجعل من الحرية أمراً يمكن قيامه .

على أنه إن استطاع أن يتهرب من الميتافيزيقا بصدد حرية الإرادة ، فإنه قد واجه المشكلة صراحة حين أشار إلى العناية الإلهية : إنه إذا كان فى العالم هبة ما يهبها الآلهة للإنسان أمكن الاعتقاد حتما بأن السعادة نعمة تأتينا من لدنهم ، وأن الإنسان ليرحب بهذه العقيدة لأنه لا شىء عنده أرفع من ذلك ، ويقول فى موضع آخر : إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية — كما أعتقد — كان من الأمور البسيطة التى ترضيهم ، أن يروا الإنسان على أحسن ما يرام ، وما هو أكثر قرباً من طبعهم الخاص — أعنى العقل والحكمة ، وهم يغدقون النعم على من يسعون إلى التفوق فى هذا المبدأ القدسى — أى الحكمة — . . . إن الحكيم بصفة خاصة محبوب لدى الآلهة . . . ويلزم عن هذا أنه أسعد الناس[١] .

هذه عبارة صريحة فى العناية الإلهية لست أظنها إلا أصلا من أصول الميتافيزيقا أو الدين التى أنكرها أرسطو على أفلاطون حتى يكون مذهبه الأخلاقى — حسب رأيه — واقعياً لا خيالياً .

ولكن أرسطو حسب رأى سانتهلير قد تمسك بالواقع أكثر من اللازم وبالمعقول أقل من اللازم ، وإن صح هذا فى أى علم فهو فى الأخلاق نسق فاسد ، إن الواقع لا يلزم له فى الأخلاق إلا مركز ثانوى ، لقد بالغ فى استقراء آراء الرأى العام بصدد الأخلاق ومن ثم كانت نتائج العلم متغيرة غير مضبوطة .

ولا يعنينا من هذا النقد ومن ذلك العرض إلا أن نثبت إمكان قيام أخلاق على غير النسق الذى اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وإمكان العمل ، إن هذا النسق —

---

(١) The Ethics of Aristotle (edited by Thomson) : B.X ch. q P. 303.

الذى يجعل الأخلاق صادرة عن أصول أولى – كان موجوداً قبل أرسطو ، ولم ينجح أرسطو تماماً فى تنقية الأخلاق منها بالرغم من كل محاولاته فى ذلك ، فضلا عن أنها النسق الذى سيطر على الأخلاق بعد كتاب كانط « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » حين أثبت ضرورة التسليم بوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس لإمكان قيام الأخلاق .

الفصل الثالث

فى ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية
لإمكان قيام فلسفة أخلاقية

تبدو المشكلة الأخلاقية هكذا : إذا لم تقم فلسفة أخلاقية على نسق الأخلاق الأرسطية فهل يمكن قيام فلسفة أخلاقية لا تستند إلى الخبرة ولا تستقى من الأمثلة ؟ أليس من الممكن أن توجد قوانين أخلاقية مستندة إلى أصول أولى ميتافيزيقية أو دينية دون أن تفقد هذه القوانين سماتها الرئيسية التى تجعلها ضمن مجال الأخلاق ؟

ومن ناحية أخرى إنه إذا وجدت فلسفة أخلاقية فى الفكر الإسلامى — وهذا ما نسعى إلى الوصول إليه — فإنه من غير المتوقع أن تقوم هذه الفلسفة دون أن تكون مستقاة من أصول دينية ، وليست الأخلاق علماً كالفلك أو الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضيات ولكنها تشترك مع الدين فى تعلقها بالإنسان وتنظيم حياته وسلوكه ، ومن ثم فإنه فى الفكر الإسلامى لابد أن يكون الإيمان هو الذى يحدد العمل، والاعتقاد هو الذى ينظم السلوك .

إن قيام فلسفة أخلاقية مستندة إلى أصول أولى دينية لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

الأول : لقد سبق أن أقام كانط فلسفته الخلقية على أسس ميتافيزيقية .

الثانى : أن كثيراً من الاتجاهات الأخلاقية قديماً وحديثاً يشوبها التفكير الدينى واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقى .

وليس من مبرر للاعتراض على الاستشهاد بفلسفة كانط من حيث

اختلاف الميتافيزيقا عن الدين ، فإن الأصول الأولى لدى كانط — وأعنى وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس — هى موضوعات الدين كذلك ومن ثم فإن أخلاقاً تقوم فى نطاق التفكير الدينى — أو بالأحرى تستمد أصولها من الدين — لابد أن تشترك مع كانط على الأقل فى نقطة البدء . وتبدأ الفلسفة الأخلاقية لدى كانط من تبرير استبعاد استنادها إلى الخبرة ، فليس هناك شيء أكثر إماتة للأخلاقية من أن نستقيها من الأمثلة ، لأن المثال هو الذى يجب أن تمحصه الأخلاق لا أن تقوم الأخلاق على أمثلة أو حالات جزئية ، إن استناد القوانين الأخلاقية إلى الواقع يفقدها أصالتها ونقاوتها — وذلك أن مبادئ الأخلاق لا تستقى من الطبيعة البشرية المكونة من المشاعر والدوافع والميول ، إن هذه تفسد الأخلاق ، ولا يعلى من قدرها أن تمتزج بأحكام العقل إذ ستظل القوانين الأخلاقية متأرجحة لا تقف عند الفضيلة إلا مصادفة ، ولا يبرر هذا أن القوانين الخلقية يطالب بها الإنسان ومن ثم يجب أن تحمل سماته ، لأنها قوانين أولية يلتزم بها الإنسان ككائن عاقل لا من حيث هو مجرد إنسان[1] .

هذا الموقف لا يبتعد عما يراد أن يكون نقطة البدء فى هذا البحث ، إن كانط يريد للقوانين الأخلاقية الضرورة المطلقة والكلية التى لا تفسدها الوقائع الجزئية ، ويريد الموقف الدينى أن يضيف إلى ذلك القداسة أيضاً ، إن صفة الضرورة للقوانين الخلقية لا من حيث هى متعلقة بالطبيعة البشرية ولكنها ملزمة لكل من يعقل ، وسيثير المعتزلة موقفاً مشابهاً حين يعلنون تبعية الأوامر الإلهية للأحكام الخلقية فما أمر به الشرع حسن لأنه كذلك وليس لأن الشرع قد أمر به .

ومن ناحية أخرى استبعد كانط البحث عن السعادة من نطاق الأخلاق ،

---

(١) Kant : Fundemental Principles of the matephysics of morals (Thomas. Abbott) P. 253.

ولقد كانت فكرة السعادة محور الدراسات الأخلاقية لدى أرسطو ومن تبعه ، ولعل من افتقدوا الدراسات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والذين أنكروا وجودها كان عذرهم فى ذلك أن فكرة السعادة لم تشغل بال المفكرين الإسلاميين ، ولندع جانباً آراء الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام فى السعادة لأنهم جعلوا من السعادة موضوعاً ميتافيزيقياً بينما لا يمكن أن تستقى السعادة إلا من الواقع وتمحص من بين الخبرات الجزئية كما فعل أرسطو ، أريد أن أخلص من ذلك إلى أن فكرة السعادة لا تشغل الدراسات الأخلاقية كلها بحيث ينكر على مفكرى الإسلام دراساتهم الأخلاقية لأنهم لم يتناولوا السعادة ولم يشغلوا بها ، وليس ذلك لأن الدين قد حدد موضوعها وإنما لأنها بالرغم من أن كل الناس يسعون إليها فإنها مرتبطة بالواقع ومن ثم فهى متغيرة نسبية لا يمكن أن تتحد دائماً مع الفضيلة أو الموقف الأخلاقى .

على أن استناد الأخلاق إلى أصول أولى ليس من أجل الضرورة والكلية فحسب ولا لكى تحتفظ الأحكام الأخلاقية بنقاوتها أو قداستها فقط ، وإنما لأن هذه الأصول موضوع اعتقاد أو إيمان ، ولا يتسنى قيام أخلاق بدون معتقدات على حد تعبير سانتهلير ، .فالإيمان يجب أن يسبق العمل ، واليقين أساس طمأنينة النفس قبل أن تحدد لنفسها السلوك ، ومن الغريب أن فلسفة لا تعتد بالدين بل لعلها تجافيه قد أدركت ذلك ، لقد فكر أبيقور فيما يوفر للنفس حالة الطمأنينة أو السكون فأنكر الخوف من الآلهة والفزع من الموت ، ذلك أن من يعتقد أن الآلهة تراقبه تتركز أفكاره عند العمل على إرضائهم وخشية بطشهم ، كما أن من يخاف الموت يشعر بهم يستولى عليه ومن ثم فقد وجب تحرير النفس من هاتين الفكرتين المؤرقتين ، على أن حالة الرضا أو السلام الداخلى ataraxie حسب التعبير اليونانى [1] ليست فى مجرد تنحية معتقدات تشوش الخاطر وتؤرق النفس ولكنها تقتضى معتقدات أخرى تشيع الطمأنينة

---

(١) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة : ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ص٧٧.

والرضا لأنه يتعذر على النفس أن تعيش فى فراغ ، فليست الأخلاق مجرد سلوك يمارسه الإنسان وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد ، فالإيمان القلبى هو الذى يحرك الإرادة ، والإرادة تحرك السلوك [١] ، فأصول الاعتقاد عند مفكرى الإسلام — على اختلاف مذاهبهم — تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً ، إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان [٢] ، ولا اختلاف فى ذلك بين شعائر الدين وبين قيم الأخلاق حيث يجب أن يسبق العمل اعتقاد يشيع فى النفس حالة الرضا أو سكون النفس ومن ثم يكون السلوك وصدور الأخلاق عن الإيمان — أو عن أصول اعتقادية ليست فى الفكر الإسلامى بوصفه فكراً دينياً فحسب ، فقديماً شبه فلاسفة من اليونان الأخلاق بثمار شجرة جذورها الميتافيزيقا ولا يعنى ذلك إلا ضرورة أن تستمد القيم الأخلاقية وجودها حين تمتد جذورها إلى أعماق الميتافيزيقا أو أصول الاعتقاد ومن ثم فإن الإيمان بمبادئ أولى ميتافيزيقية أو دينية أمر ضرورى كى تستقيم الأخلاق .

على أن المشكلة الأخلاقية فى فكر دينى تتباين تماماً مع النسق الكانتى فى دراسة الأخلاق ، وليس التباين راجعاً إلى الاختلاف بين الميتافيزيقا والدين إذ قد تتشابه موضوعاتهما ، وإنما يرجع الاختلاف إلى أن موضوعات ميتافيزيقا الأخلاق — وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس — هى عند كانط مسلمات لا يصادر على التسليم بوجودها إلا من أجل إقامة الأخلاق ، بينما هذه الموضوعات محل إيمان — فى الاعتقاد الدينى — لغير ضرورة أخلاقية ، فليست الأخلاق هى التى تقتضى وجودها إذ أن ذلك الوجود مستقل عن الأخلاق ، ويمكن للعقل النظرى أن يستدل على ذاك الوجود .

أريد أن أخلص من هذا إلى أن فرقة إسلامية كالمعتزلة حين تثبت

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ٦٤ .

(٢) الشرعيات العملية لدى فرق المسلمين تستند إلى الكلاميات الاعتقادية .

للأخلاق ميتافيزيقا فليس ذلك على النسق الكانتى من حيث إنهم لا يصادرون على العدل الإلهى أو الوعد والوعيد ، وإنما يستدلون على ذلك ببرهان نظرى لأن موضوعات الميتافيزيقا عندهم ليست خارجة عن نطاق النظر العقلى .

ومن ناحية أخرى فإن استقلال وجود الله أو خلود النفس عن قيم الأخلاق يدع المجال لرأى فرقة كالأشاعرة لا يرون سريان القوانين الأخلاقية على أوامر الله من حيث إن الحسن عندهم ما حسنه الشرع .

وإذا كانت موضوعات الميتافيزيقا مستقلة عن موضوع الأخلاق فليس الاعتقاد تابعاً للعمل على نحو ما ذهب إليه وليم جيمس ، تلك تفرقة لابد من إثباتها بين اتجاهين متباينين تماماً ، وإن اتفقا على إقامة صلة بين الاعتقاد والعمل ، فإذا كان الاعتقاد بالله وبالخلود وبالحرية يهيئ لنا الكمال فى هذه الحياة ويحفز على العمل وإذا كان الإلحاد والفناء والجبرية مثبطاً للهمة صارفاً عن العمل فذلك لا يعنى فى الفكر الإسلامى على نحو ما ذهب إليه وليم جيمس أن المبدأ المطلق هو العمل وليس النظر أو الاعتقاد إلا تابعاً له ، لقد اتفق جيمس مع كانط فى أنه لا يوجد أساس نظرى لوجود عالم غير منظور ثم ذهب إلى أن لهذا العالم مع ذلك دلالة فى مجال العمل ، ومن ثم فإنه يمكننا أن نسلك كما لو كان يوجد إله ، وكما لو كنا خالدين طالما أن هذا الاعتقاد يهيئ للمعتقدين حياة خلقية فاضلة ودينية ناجحة ، فالاعتقاد صادق بقدر ما يدفع على ذلك [١] .

الفكر الدينى — لدى مختلف الديانات والفرق — لا يكون على هذا النحو ، إذ النظر سابق على العمل فى الحياة الخلقية والدينية على السواء ،

---

(١) W. James : Essays in Pragmatism, pp. 104-105.

وانظر أيضاً الدكتور محمود زيدان : وليم جيمس ص ١٤٠/١٥٧ ، والدكتور يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٠٢ .

فالاعتقاد بوجود الله مرهون بوجوده الحق ، والصدق فى مطابقة أفكارنا وعقائدنا للوجود العينى للموضوعات .

وقد انتقد القاضى عبد الجبار المعتزلى فى نص رائع استناد الحقيقة إلى الاعتقاد إذ يقول [1] : إن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقَد ، لأنه لو أثر فى ذلك لوجب أن يكون المعتقَد على الصفة التى يختص بها اعتقاد المعتقِد ، ولوجب أن يكون اعتقاده موجباً لكونه كذلك ، وهذا يوجب أن يكون الله تعالى موجوداً ومختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا إذا اعتقدنا كونه كذلك ، وهذا يوجب أنه إذا اعتقد المعتقد فى الشىء جوهراً سواداً أن يحصل بهذه الصفة وذلك بيِّن فساده . . . والعلم باستحالة ذلك ضرورى ، إنه يجب على هذا القول أنه إذا كان الإنسان قادراً على الاعتقادات المختلفة فى الأمور أن يقدر على أن يجعلها على الصفات التى يصح أن يعتقدها فيها ، ويلزم عن هذا أن لا يكشف بطلان اعتقاده .

ولا تعلق للحقيقة باستحسان أو استقباح . . . فلا يجوز أن يعتقد أحد فى الظلم أنه حسن ، ولو اعتقد ذلك لكان اعتقاده جهلا . . .
ولا يقاس ذلك على دواء قد ينفع زيداً ويضر عمراً حسب الشهوة والنفور ، فالضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور وليس كذلك حال المذاهب .

خلاصة القول إن النظر سابق على العمل وإن الاعتقاد يتقدم السلوك ولا يتبعه وإن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلى ، وإن النسق اللازم للدراسة الأخلاق لدى مفكرى الإسلام ، إن استوجب استناد القيم الأخلاقية إلى أصول ميتافيزيقية فما ذاك إلا لأن السلوك لابد أن يتسق

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٢ ص ٤٧/٥٢ .

استدراك : ينتقد القاضى عبد الجبار فى الأصل أفكار السوفسطائية ، وليست آراء وليم جيمس فى الاعتقاد إلا إحدى تطوراتها ، إذ الصلة واضحة بين هذه الآراء وبين القول بنسبية الحقيقة وأن الإنسان مقياس كل شىء .

مع الاعتقاد وأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا لزوماً منطقياً لاحقة عليها زمنياً .

وليست هذه المبادئ الميتافيزيقية مسلمات من حيث إنها لدى مفكرين عقليين كالمعتزلة محل استدلال وموضوع برهان ولدى مؤمنين ذوقيين كالصوفية موضوع تصديق وإيمان .

الفصل الرابع

فى المنهج

١

المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية يجب أن يتسق مع روح الفكر الإسلامى حيث الانتقال من أصول الاعتقاد إلى قواعد العمل وحيث الإيمان يحدد السلوك ، ومن ثم فإن الكلاميات الاعتقادية تسبق فقه العبادات والمعاملات على السواء ، وليست أصول الاعتقاد — كما سبقت الإشارة — مصادرات من حيث إن علم الكلام عامة ولدى المعتزلة خاصة يمكن الاستدلال فيه على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، وليست أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانط من أصول وأعنى بها وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة ولكنها تتسع لأصول أخلاقية أخرى يراها الفكر الإسلامى لازمة للسلوك .

ومن ناحية أخرى فإن القوانين الأخلاقية ليست ترفاً عقلياً وإنما هى قواعد للعمل ، ولقد ذهب فلاسفة الأخلاق وعلى رأسهم أرسطو إلى أن علم الأخلاق من العلوم العملية ، ولعل الاهتمام بالجانب العملى فى مجال الدين أصرح منه فى مجال الفلسفة ، وإن كان هناك فلاسفة قد عاشوا مبادئهم كسقراط والكلبيين والرواقيين فكانت حياتهم متسقة تماماً مع فلسفتهم النظرية ، إلا أن الاتساق بين النظر والعمل أو بين الاعتقاد والسلوك فى الدين أوجب ، ومن ثم كان لوم الكتاب الكريم لمن يقولون ما لا يفعلون ، وكان هجوم الصوفية على المتكلمين والعلماء الذين لم ينتفعوا بعلومهم أو يزاولوا معتقداتهم :

أريد أن أقول إن الإلزام الخلقى لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضة وحدها وإنما يلزم أن يفسح للإرادة إلى جانب العقل فى الأخلاق ، ومن الخطأ تصور أن مهمة الفلسفة تنتهى عند وضع القواعد النظرية أو أن الجانب العملى خارج عن نطاقها ، لأن الفلسفة ليست مجرد فكر وإنما هى أسلوب الحياة ومن ثم كان إعجابنا وتقديرنا لسقراط ، وليست الأخلاق فى جانبها العملى مجموعة من الحكم والأمثال والمواعظ ، فإن إرادة العمل لا تخلو من مشكلات يعوزها التبصر العقلى حتى لا تستحيل إرادة الخير إلى شر ولا تصبح إرادة الفضيلة عملا مرذولا لا يغنى عنه التسليم بأحكام الأخلاق أو اعتناق مبادئ الخير ولقد ذم الكتاب الكريم قوماً « يحسبون أنهم يحسنون صنعاً »[1] .

أريد أن أخلص من ذلك إلى أنه فى مقابل أصول الاعتقاد — أو ميتافيزيقا الأخلاق — توجد مشكلات العمل التى يجب أن يشملها البحث الفلسفى فى المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق حين يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك .

على أن اجتياز المسافة بين الفكر والعمل ليس سهلا لأن للعمل مقتضياته أو مسلماته التى لا يتسنى قيامه إلا بها ، ولقد جعل كانط الأصول الميتافيزيقية مسلمات الأخلاق ، ولكن لما تبين أن هذه الأصول يمكن البرهنة عليها نظرياً على خلاف ما ذهب إليه كانط فى نقده للعقل النظرى فإن المسلمات الأخلاقية تصبح عناصر أخرى قد تختلف عن أصول كانط[2] .

والمنهج الذى أختطه لهذه الرسالة والذى أراه ملائماً لدراسة المشكلة الأخلاقية فى حدود فكر دينى يبدأ من أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق ثم

---

(١) الكهف : ١٠٤ .

(٢) تبدو قواعد العمل مناقضة أحياناً لأصول الاعتقاد ، فالإيمان بالقدرة المطلقة تبدو مناقضة لمسئولية الإنسان لأن هذه المسئولية الأخلاقية تستلزم التسليم بالحرية سواء بمفهومها المعتزلى أم الصوفى كما سيتضح فيما بعد ، ولعل فكرة الحرية هى الوحيدة التى يلتقى عندها الفكر الإسلامى بفلسفة كانط باعتبارها مسلمة لا غنى عنها لقيام الأخلاق ، أما أن الحرية مسلمة أخلاقية وليست أصلا ميتافيزيقا فهذا ما ستفصح عنه فصول الرسالة .

يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التى يجب أن تستند إلى مصادرات أو مسلمات تمكن من حل مشكلات العمل من ناحية واجتياز الهوة بين الاعتقاد والعمل نظراً لاختلافهما فى الطبيعة من ناحية أخرى .

* * *

٢

ليست هذه دراسة لفيلسوف معين أو مذهب محدد وإنما هى عرض للمشكلة الأخلاقية لدى أكبر اتجاهين فى الفكر الإسلامى : اتجاه العقليين واتجاه الذوقيين ، ومن ثم فإنه لا يمكن مجاراة أولئك الذين حرصوا على أن يظهروا فى الفكر الإسلامى ثلاثاً وسبعين فرقة ؛ إن ذلك يفتت الفكرة ويفقد المذهب وحدته فضلا عن تكامله ، إن كل فرقة إسلامية تجمعها أصول وتلتقى عند مبادئ عامة بصرف النظر عن اختلاف فى التفاصيل التى توجد دائماً فى كل مدرسة فلسفية أو فرقة كلامية ، فالمعتزلة يلتقون عند الأصول الخمسة وإن جعلهم كتاب الفرق عشرين فرقة وقد تزيد أو تنقص ، كذلك قد تتفاوت أقوال الصوفية بين متفلسفين ومعتدلين ولكنهم لا شك يلتقون عند بعض الأصول وإلا لما جمعهم اسم التصوف .

إن منهج الرسالة باعتبارها عرضاً لتيارات عامة هو ألا أقتفى أثر الباحثين عن الاختلافات الجزئية فى التفاصيل ، وإنما يقوم المنهج على دراسة المشكلة متكاملة كما واجهتها الفرقة وكما عالجتها ، فلا يعنينا فى ذلك آراء كل متكلم على حدة ، على أن ذلك لا يمنع من ذكر أسماء الرجال الذين قدموا رأياً خاصاً أسهموا به فى معالجة المشكلة الأخلاقية ووضع الحلول لها .

على أن الحرص على عرض الاتجاه متكاملا والمذهب متسقاً وعلى إبراز وحدة الرأى لا يعنى إطلاقاً أن يكون ذلك على حساب عمق الفكرة أو إغفال التفاصيل؛ فكما أن اهتمام كتاب الفرق بعرض أوجه الخلاف بين أفراد الفرقة

الواحدة لم يبرز بحال ما عمق الآراء ولم يعبر عن خصوبة الأفكار وإنما يتوه الدارس بين اختلافات لا حصر لها فكذلك الحرص على الوحدة والاتساق لن يعنى التضحية بالعمق والخصوبة .

ولقد تجاذبت المشكلات الكلامية تيارات فكرية متعارضة فى الإسلام بين معتزلة وأشاعرة وبين جبرية وقدرية ، ومن ثم فقد وجب عرض الانتقادات الأساسية من الفرق المعارضة طالما أن هذه الانتقادات تقوم على بيان الثغرات ونواحى الضعف فى المذهب الذى أكون بصدد عرض آرائه ، ثم لا بد من التعليق على مدى توفيق المذهب فى عرض آرائه وفى معالجة المشكلة الأخلاقية على النحو الذى عالجها به فى ضوء ما وجه إليه من انتقادات ومدى مقدرته على تنفيذ هذه الانتقادات أو عجزه عنها .

* * *

٣

تبدو موضوعات الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها فى معزل عن التيار الفلسفى العام ، ذلك ما أراده لها الباحثون لا سيما المستشرقين ، فإذا عرض باحث أو مؤرخ لمشكلة من مشكلات الفلسفة كمشكلة المعرفة أو الوجود أو القيم فإنه غالباً يعرض لفلاسفة اليونان ثم ينتقل إلى المحدثين مغفلا المفكرين الإسلاميين كأن لم يكن لهؤلاء نصيب فى الإسهام فى الفكر الفلسفى ، وإن عرض لهم باحث فلا يكون لآرائهم إلا مكان ثانوى فى التيار الفلسفى العام وغالباً ما يذكر الفلاسفة المسلمين دون سائر المفكرين من المتكلمين[1] .

ومن ناحية أخرى إن عرض باحث لدراسة مشكلات الفلسفة الإسلامية فإن هذه المشكلات تبدو من دراسته كما لو كانت محلية وليست عالمية،

---

(١) كتاب الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها للدكتور الطويل وكتاب تاريخ الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ، والأمثلة غيرهما كثيرة .

إسلامية وليست إنسانية ، إن هذا المنهج فى الدراسة فضلا عن أنه قد عزل الفكر الإسلامى عن التيار العام للثقافة الإنسانية فإنه يحمل فى طياته التناقض إذ أنه بينما طبع المشكلات بطابع محلى بحت فإنه جد حريص على أن يرجعها إلى أصول ومصادر أجنبية يونانية أو هندية أو فارسية ، ومن أمثلة ذلك ما يشغله البحث فى أصل كلمة « تصوف » من اهتمام فى الدراسات عن التصوف ، وهو اهتمام لا نظير له بالنسبة لأية لفظة فى أية فلسفة أخرى ثم ما يعقب ذلك من محاولة رد التصوف إلى مصادر أجنبية ، أقول إن مثل هذه الدراسات المحلية كانت على حساب دراسات أجل خطراً وأعظم قدراً لو درست هذه المشكلات فى ضوء المتعارف عليه من مشكلات الفلسفة ، لقد أغفلت دراسة الباحثين حول التصوف – وأقول حوله لا فيه من حيث إنها لم تتوغل فيه – المكانة التى يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدسى فى الأخلاق ، كذلك ضاعت آراؤهم التى كانت يجب أن تشغل مكاناً فى أبحاث مشكلتى المعرفة والحرية وسط مشكلات لا تثار إلا بصدد دراسة التصوف الإسلامى فحسب .

كذلك أريد لدراسة آراء المتكلمين ، فلا تبدو فى أصول المعتزلة آراؤهم الأخلاقية التى كان يجب أن تشغل حيزاً لائقاً بوصفهم معبرين عن المذهب العقلى فى الأخلاق ، ولا يكاد يعرض لهم إلا سطور معدودة بصدد الحسن والقبح ، بل لا يكاد يذكرونها إلا عرضاً مصحوبة بإنكار أن يكون المعتزلة قد قصدوا بذلك البحث فى الأخلاق[1] .

إن هذا المنهج فى الدراسة له ما يبرره فى الدراسات التقليدية لدى كتاب الفرق وقدامى مؤرخى الفكر ولكنه لم يعد كافياً فى الدراسات المتطورة والأبحاث المستفيضة فى مشكلات الفلسفة .

ومرة أخرى أقول ماذا كنا نعرف عن دراسات مفكرى الإسلام فى

(١) محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٦١ – وأحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٧ .

القياس التمثيلى وفى الاستقراء وقواعدهم فى العلية التى سبقوا بها جون ستيوارت ميل لو ظلت تدرس فى إطار أصول الفقه المنعزل عن الدراسات المنطقية المعروفة ؟

ومرة أخرى أؤكد ضرورة اتباع هذا النهج إذ أرى أن تعرض المشكلات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام فى إطار النسق العام للبحث فى الأخلاق وقد تكون هناك عوامل متعلقة بالبيئة الإسلامية هى التى أثارت التيارات الفكرية والمذاهب الكلامية بين المسلمين، ولكن ذلك لا ينفى عن المذاهب جانبها الإنسانى وطابعها العالمى ، وإلا لما تسنى لهؤلاء المفكرين أن يؤثروا فيمن بعدهم ولما استطاعت هذه الفلسفة أن تحمل مشعل الثقافة إلى الغرب لو كانت مشكلاتها وآراؤها مقصورة عليها تدور فى فلك خاص بها .

أريد أن أفسر أمرين بهذا المنهج الذى التزمت به والذى يقوم على دراسة مذاهب الفكر الإسلامى فى الأخلاق فى ضوء النسق العام المتعارف عليه فى الأبحاث الأخلاقية .

الأول : اختيارى لعنوان الرسالة « . . . . لدى العقليين والذوقيين فى الإسلام » ففى الفكر الإسلامى اتجاهات عقلية وذوقية — أو حدسية — كما هو فى غيره من الفلسفات يونانية أو حديثة .

الثانى : حين صياغة أفكار العقليين والذوقيين فى القوالب الفلسفية المتعارف عليها ليس علىّ من التزام بنسق تقليدى فى العرض ، فلست ملتزماً — على سبيل المثال — أن أعرض أصول المعتزلة الخمسة حسب ترتيبها المتعارف عليه من بدء بالتوحيد وانتهاء بالأمر بالمعروف ، ولست ملتزماً بصدد التصوف أن أستهله بأصل اللفظ ثم مصادره : أجنبية أو إسلامية ثم تطوره من الزهد إلى وحدة الوجود ، إنما ألتزم بالنسق الجديد وما يقتضيه من تقديم وتأخير وإيجاز وإطناب حسب تعلق الموضوعات بمشكلات الأخلاق كذلك ألتزم فيه بثلاث مراحل سبق ذكرها هى :

أولا : ميتا فيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد .

ثانياً : مقتضيات (أو مسلمات) الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر .

ثالثاً : أصول العمل وقواعد السلوك — من النظر إلى العمل .

وإذ أبدأ بالعقليين ثم أعرج على الذوقيين لا يفوتني أن أذكر مذاهب تلفيقية وحلولا وسطى ومدى ما قدر لها من نجاح .

الجـزء الأول

المشكلة الأخلاقية لدى العقليين

تمهيد

فى أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلى
فى الفكر الإسلامى

المذهب العقلى اتجاه فكرى يهدف إلى تفسير العالم وظواهره والإنسان وأفعاله على أساس من النظر ، ولكن ذلك لايعنى الاعتراض على إمكان وجود مذهب عقلى فى حدود فكر دينى بدعوى التعارض بين الثقة المطلقة فى العقل — وفقاً للمذهب العقلى — وبين التصديق بقوى غير منظورة وفق الإيمان الدينى ، لأن الاتجاه العقلى ليس فى إرجاع الأشياء إلى أنماط تصورية وإنما فى تفسير الظواهر — طبيعية أو إنسانية — وفقاً لقوانين عقلية [١]، ومن ثم أمكن قيام اتجاه عقلى فى نطاق عقيدة ما إذا استدل على النصوص الدينية بحجج عقلية وهوجمت الآراء المخالفة على أساس عقلى [٢].

والمعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية فى التفكير الإسلامى ، ليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب ، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل ولجأوا إلى تأويل النص، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلى[٣]، لقد كان لهم الفضل فى أن كانوا الأوائل فى الإسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية [٤] ، فإن الإنسان إذا كان مفكراً عاقلا

---

(١) Encyclopaedia of Religion and Ethics : Art : Rationalism Vol : X p. 580

(٢) Ibid p. 581

(٣) ديبو وترجمة الدكتور أبو ريده : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٩٧

(٤) جولد تسيهر وترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٠٥ .

فقد وجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع [١] .

وليس هناك من يمارى فى أن المعتزلة هم أهل النظر العقلى فى الإسلام، ولكن إلى أى حد يمكن أن يعدوا كذلك بصدد الأخلاق عامة ؟ وإلى أى مدى شاركوا أصحاب المذهب العقلى فى الفلسفات الأخلاقية الأخرى الرأى والاتجاه ؟ إن النزعة العقلية فى الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم فى رد القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية ، فهل كان المعتزلة كذلك ؟ ذلك ما ستفصح عنه الفصول القادمة من البحث على أنه يمكن أن نشير إلى بعض الملامح العامة فى فلسفتهم التى تثبت اتجاههم العقلى فى مجال الأخلاق .

لم يختلف المعتزلة عن الأشاعرة فى مصدر المعرفة ، فالمعارف لدى الفريقين إنما تدرك بالعقل ، ولكن الاختلاف فى جهة وجوب الأحكام : بالشرع أم بالعقل ، فهى عند المعتزلة إنما تجب بالعقل فلم تكن نزعة المعتزلة العقلية بصدد نظرية المعرفة — أو البحث النظرى فى مصدر العلم — وإنما كان جل همهم فى تمسكهم بالعقل — منصباً على قيمة العقل الخلقية [٢] .

ويلقى صاحب المواقف ضوءا على موقف المعتزلة العقلى بصدد العمل حين يعرض لتحليل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بصدد الحسن والقبيح إذ يقول : الحسن والقبيح يقال لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص يقال : العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أن مدركه العقل .

الثانى : ملاءمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلى .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦ .

(٢) ألبير نصر نادر : فلسفة المعتزلة جـ ٢ ص ٥٣ .

شرعى وعند المعتزلة عقلى[١].

فمن ذلك يتضح أن النزعة العقلية للمعتزلة – والتى عرفوا بها – إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التى بها يتعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب ، وعندها جعلوا الشرع تابعاً للعقل، من حيث إن الوحى لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب ولكن العقل هو الذى يستدل به على حسن الأفعال وقبحها ، فلا مراء أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقليين بين فلاسفة الأخلاق .

ولا يستدل العقل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم وإنما إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصى ويستحق المدح والثواب على الطاعات كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية[٢] .

فالله الذى أكمل عقل المكلفين من أجل النظر الذى يهدف بدوره إلى العلم والمعارف ، قد يسر لهم سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة من أجل أن يمكنهم مما أمرهم به من فضائل وطاعات ويبصرهم بما نهاهم عنه من رذائل ومعاص ، فالعقل هو الذى يرشد الإنسان فى حياته العملية وبه يكون استحقاق الثواب أو العقاب ، ذلك أن لو فعل الإنسان الحسن دون علم – كالماشى يقتل عقربا عن غير قصد – لما استحق بذلك الجزاء – وإن استحق المدح[٣]، وإذ لزم العمل – والمسئولية فيه – عن العلم ولزم العمل عن النظر وصدر النظر عن العقل فقد أصبح العقل مقوّم الحياة الخلقية كلها .

وقد ذهب المعتزلة إلى وجوب النظر على الإنسان بمجرد اكتمال العقل عند البلوغ ، ليس لنيل أسباب الدنيا فحسب فذلك فى الدين والأخلاق

---

(١) الإيجى المواقف ص ٣٢٤

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٢ ص ٤٨٩

(٣) على خلاف بين المعتزلة – انظر المغنى جـ ٦ التعديل والتجوير ص ١٨ و جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٤٤٧ .

أوجب، وذلك كى يفرق بين الخير والشر ويميز بين النفع والضرر ، فلن يعدل الإنسان حتى يعلم أن الظلم قبيح ومن ثم كان النظر العقلى الذى به يحصل العلم العملى واجباً .

تلك لمحات عارضة على الموقف المعتزلى تثبت نزعتهم العقلية فى مجال العمل وتدرجهم ضمن أصحاب المذهب العقلى فى الفلسفة الأخلاقية ، ولعل الباب قد أصبح مفتوحا لنلج منه إلى عرض آرائهم الأخلاقية .

ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة
« أصول الاعتقاد »

الفصل الأول

فى أن أصل « العدل » مبدأ أخلاقى

العدل الإلهى من أصول المعتزلة الخمسة ، ولعله عندهم أهم أصولهم من حيث تسميتهم أنفسهم الفرقة العدلية ومن حيث إنهم يقدمونه أحيانا على التوحيد — أول أصولهم — فيتسمون بأهل العدل والتوحيد ، والعدل صفة لله — أوهى على الأصح صفة الفعل الإلهى — ولكن اختيار المعتزلة لهذه الصفة دون سائر الصفات الإلهية يحتاج إلى نظر ، وتقديمهم هذا الأصل واعتزازهم بأن يلقبوا به يحتاج إلى نظر كذلك ، فليس بين الفرق الإسلامية جميعاً من أولى العدل هذا الاهتمام .

بين أصل العـــدل وأصل التوحيد اتصال ، فالتوحيد لدى المعتزلة أهم صفة للذات الإلهية أما العدل فأهم صفة للفعل الإلهى ، والتوحيد بوصفه متعلقا بالذات بحث فى الحقيقة الإلهية ومن ثم فهو موضوع انطولوجى، أما العدل فبوصفه متعلقاً بالفعل فيتصل بصلة الله بالإنسان — تلك الصلة التى يجب أن يسودها من جانب الله — وفق رأيهم — العدل المطلق ، وذلك مدخل الأخلاق ، لقد أشار المعتزلة إلى أن جميع مايفعله سبحانه عدل لأن جميع ذلك يفعله بغيره ، لا يشذ عن ذلك من أفعاله — سبحانه — إلا ما يبتدئه من خلق المكلف وإحيائه [1] فالإنسان من حيث صلته بالله

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٦ (التعديل والتجوير) ص ٤٩ .

مكلّف بتكاليف شرعية وأخلاقية ومن ثم فقد وجب أن يكون الفعل الإلهى من حيث صلته بالإنسان المكلف عدلا لا يشذ فى ذلك إلا الخَلْق الذى يتعلق بمبحث الوجود لا الأخلاق .

ولقد أشار الدكتور على النشار إلى ما بين التوحيد والعدل من اتصال ، وأوضح فى إشارته الجانب الأخلاقى فى أصل العدل فهم فى التوحيد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق وهم فى العدل نزهوا الله عن الظلم حتى لايشابه المخلوق فى صدور الظلم عنه ، فالله فى أصل التوحيد فى اعتبارهم منفرد فى ذاتيته وفى أصل العدل منفرد بخيريته[1] ، وغنى عن البيان أن نفى الظلم والانفراد بالخير يدخل فى البحث الأخلاقى .

ولقد أشار جولد تسيهر إلى الدلالة الأخلاقية لأصل العدل بقوله : «وكانت وجهة النظر التى غلبت عليهم وقادتهم فى فلسفتهم الخاصة بالدين هى تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه فى الاعتقاد الشعبى المأثور وهذا على الأخص فى ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة ، لقد رأوا واجباً أن يبعدوا عن الله كل الأفهام أوالتصورات التى تنافى الاعتقاد بعدله ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التى قد تفسد بطبيعتها وحدته وتفرده . . . وفضلا عن ذلك فهم يتمسكون فى ثبات وقوة بفكرة الله . . . المعنى بالعالم[2] » .

وإذا انتقلنا إلى المعتزلة أنفسهم لنتبين مفهوم العدل لديهم فإن المعنى الأخلاقى يتضح ، ينقل عنهم الشهرستانى تعريفهم للعدل : مايقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة[3] ، فالعقل يقضى فى نظرهم أن تكون جميع الأفعال الصادرة من الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة ، وتتضح النزعة

---

(١) الدكتور على النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٣٣٤ .
(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٩٢ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٢ .

الأخلاقية فى هذا الفهم للعدل إذا قورن بمفهوم العدل لدى الأشاعرة : إن الله تعالى متصرف فى مُلكه ومِلكه يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم[١] ، ذلك تعريف يبتعد عن الموقف الأخلاقى بقدر ما يقترب من تصورهم للقدرة والمشيئة الإلهية ، والقدرة صفة لله مطلقة وليست متعلقة على الخصوص بإنسان مكلف ، ومن ثم فليس العدل عند الأشاعرة أهم صفات الفعل الإلهى من حيث إنه لازم عن القدرة وتابع للمشيئة ، ذلك الاختلاف بين الفرقتين فى تصورهما للعدل محور كل اختلاف بينهما فيما بعد ، فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان فى ضوء العدل والحكمة وفسرها الأشاعرة فى ضوء القدرة والإرادة ، والموقف الأول أخلاقى والموقف الثانى وجودى من حيث هو وصف للفعل الإلهى كفعل مجرد صادر عن ذات مطلقة بصرف النظر عن صلته بإنسان مكلف .

والتفسير اللغوى البحت للفظ العدل أدنى إلى المفهوم المعتزلى منه إلى الأشعرى ، فنى لسان العرب : العدل ما قام فى النفوس أنه مستقيم ، ومن أسماء الله تعالى العدل لأنه لايميل به الهوى فيجور فى الحكم[٢] .

على أن المشكلة ليست لغوية ولكنها تلقى الضوء على الموقف الفلسفى لكل فرقة حيث فسره المعتزلة بمعنى يقترب من العناية الإلهية بمقتضى مايراه العقل ويحكم به وذلك اتجاه أخلاقى، وفسره الأشاعرة بمعنى يقترب من القداسة الواجبة نحو الله وذلك اتجاه صادر عن الدين البحت .

على أنه قد يقال لله أسماء أخرى يمكن أن تعد ذات منحى أخلاقى كالرحمة والرأفة والمغفرة فلماذا يعد اختيار المعتزلة لصفة العدل أصلا من أصولهم دليلا على اتجاه أخلاقى فى تفكيرهم وفلسفتهم ، ألا يعد ذلك نوعاً من التكلف فى التأويل والتعسف فى الاستنباط ؟

---

(١) المرجع السابق . ص ٥٢

(٢) ابن منظور : لسان العرب جـ ٤٦ ص ٤٣٠ طبعة بيروت .

ويقال : حقيقة لله أسماء كثيرة ، المغزى الأخلاقى فى التعبير عن مدى عنايته بالعالم والإنسان فيها واضح ، ولكن صفة العدل تعد فى معظم المذاهب الأخلاقية رأس الفضائل من حيث هى صفة للذات أو النفس من ناحية ومن حيث العلاقة فيها متعدية إلى الغير من ناحية أخرى ، فأفلاطون قديماً جعل العدالة أسمى الفضائل من حيث هى الحالة الصالحة اللازمة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة، وأرسطو من بعده يقول : العدل هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة شخصية لأنه متعد إلى الغير ، بل هو أهم الفضائل ، فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب ، ومن ثم أمكن القول كل فضيلة توجد فى طى العدل ، إنه فضيلة تامة لأن العادل يمكن أن يحقق العدل فى حق الغير لا لنفسه فحسب ، بل كثير من الناس يستطيعون أن يكونوا فضلاء فى حق أنفسهم ولكنهم غير أهل للفضيلة فيما يتعلق بالغير . . . حينئذ لايمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة بل إنه الفضيلة كلها وأن الظلم الذى هو ضده ليس واحداً من الرذائل بل هو الرذيلة بتمامها ، فالفضيلة من حيث كونها متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث إنها صفة خلقية محضة فهى الفضيلة على إطلاقها [١].

فنى ضوء الاتجاه الأخلاقى المجرد يعد العدل وفقاً للتفسير الأفلاطونى أسمى صفة يمكن أن يتصف بها الفعل الصادر عن ذات الله ، ويعد أيضاً تطبيقاً للتفسير الأرسطى أهم صفة من صفات الله من حيث تعديها إلى الغير أعنى الإنسان، والمفهوم المعتزلى للعدل الإلهى قد شمل المعنيين معا .

والعدل أولى الصفات بالاعتبار أخلاقيًّا للزوم جميع الفضائل الأخلاقية الأخرى عنه ، وقد أشار أرسطو إلى ذلك ، ولكن بصدد علاقة الله بالإنسان وضرورة أن تسود صفة العدل من جانب الله فإن ذلك يتضح فى ضوء

(١) The Ethics of Aristotle (Thomson) Book V. Ch. I, p. 141 (All virtue is summed up in dealing justly.

تحليل آخر للعدل لدى فيلسوف حديث ، يقول برجسون : الأفكار الأخلاقية كلها متداخلة ولكن فكرة العدالة أصلحها لأنها تشمل سائر الأفكار الأخرى ، إنها فى كل الأزمنة تشير فى الذهن أفكار المساواة والتعويض . . . ثم يتساءل : ماذا نفعل لو علمنا أنه لسلامة شعب ، لا بل لوجود الإنسانية ، هنالك فى موضع من الأرض فرد من الأفراد برىء يعيش فى عذاب دائم وألم أبدى ؟ قد نوافق على ذلك إذا كان هنالك شراب سحرى ينسينا هذا الشخص فلا نعرف من أمره شيئا ، أما إذا كان لابد من معرفته والتفكير فلا ، ولا بد أن نذكر أن هذا الرجل يتحمل هذا العذاب الشديد لنستطيع نحن أن نعيش أو أن ذلك شرط أساسى للوجود على وجه العموم فلا ، لأن لا يوجد شىء قط خير من هذا ، لأن تنهار الأرض أهون وأيسر [١].

ولنتساءل مع برجسون ، هل يمكن أن يصدر مثل ذلك عن الله ؟ حسب التفسير المعتزلى للعدل : لا ، يقول القاضى عبد الجبار : يستحيل أن يفعل الله ما فيه مفسدة لزيد ويختار الكفر عنده ثم يعذبه إذا آمن عنده خلق عظيم ثم يثيبهم ، فكل حسن لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يفعله [٢] .

لاشك بعد ذلك أن العدل أنسب الصفات الإلهية تعبيراً عن اتجاه أخلاقى فى علاقة الله بالإنسان، بل لاشك أن المعتزلة لم يتخيروا صفة العدل ويجعلوها أصلا لهم وربما أهم أصولهم إلا لأن فلسفتهم ذات هدف أخلاقى قائم على أساس عقلى .

أما أن العدل من أهم أصولهم فليس ذلك لمجرد تسمية أنفسهم الفرقة العدلية وإنما لأن الأصول الثلاثة الباقية بعد التوحيد والعدل تلزم عن العدل وتلحق به ؛ يقول القاضى عبد الجبار : وقد جعلنا التوحيد

---

(١) برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، الترجمة العربية ص ٧٥ / ٧٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٣ (اللطف) ص ٤٢/٤٥ .

باباً والعدل باباً وما عداهما داخلا فى باب العدل[1] .

بقى بعد ذلك أن نتتبع المعتزلة وما قصدوه من العدل مستخلصين الاتجاهات الخلقية فى هذا الأصل وفيما عداه من أصول لزمت عنه تاركا للفصول القادمة بيان كيف يلزم الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عن أصل العدل ، وكيف يدخل فى بابه على حد تعبير القاضى عبد الجبار .

(١) القاضى عبد الجبار : المجموع من المحيط بالتكليف مخطوط بدار الكتب ص ٣٣ ظهر — شرح الأصول الخمسة ص ٢٣ و ١٢٥

الفصل الثانى

فى أن وجود الشر الميتافيزيقى والطبيعى
لامتحان الإنسان ككائن أخلاقى

تبحث الفلسفة الأخلاقية فى الخير الإنسانى ، وهى تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقى ، أو ما يجب على الإنسان كى يكون فاضلا ولكن الإنسان لا تربطه بالحياة علاقات بشرية فحسب ، ومن ثم فهو مطالب أن يكون فاضلا ؛ولكنه جزء من الكون لا يستطيع أن يعيش بمعزل عنه أو لا يتأثر به، ومن ثم يتعذر قيام الخير الخلقى دون وجود الخير الميتافيزيقى والطبيعى ، ولقد اعترف أرسطو بالرغم من فصله بين الميتافيزيقا والأخلاق باستحالة سعادة الفرد إذا كانت تكتنفه المصائب والبلايا والمحن ، ومن ثم فقد وجب قبل البحث فى غاية الإنسان من الحياة أو الخير الخلقى دراسة أصل الشر الميتافيزيقى .

ما بال الأرض كمقبرة فسيحة الأرجاء ، الحيوانات آكلة العشب تعيش على النباتات وآكلة اللحوم لا تستطيع الحياة لولا عدوانها المستمر على غيرها من آكل النباتات .

وحياة الإنسان نراها مملوءة بالبلايا والمحن والرزايا والفتن والعاهات والآفات والأمراض والأسقام والحوادث والحسرات ؛والأطفال ما بال بعضهم يعذب فى الحياة باليتم والبرد والجوع وسوء المرقد والعمى والأوجاع ولم يفعلوا ما هم بذلك يستحقون ، والبهائم لماذا تعانى الآلام وتلقى المشاق وتنتهى إلى الذبح .

تلك هى مشكلة الشر الميتافيزيقى واجهتها الأديان كما واجهها فلاسفة

الأخلاق على السواء ، ويطالب الإنسان بتفسير مقنع لوجود مثل هذا الشر يحفظ عليه اعتقاده قبل أن يطالب أن يكون فى الحيـــاة أخلاقياً فاضلا .

واجهت الزرادشتية هذه المشكلة فلم تجد حلاً إلا أن تستبعد من مقدورات الإله الخير الحكيم أن يصدر ذلك عنه ، وألقت تبعة ذلك كله على إله آخر هو أهرمن الذى مصيره بعد صراع طويل إلى انتهاء، وبذلك اعترفت بوجود الشر ولكنها أبقت لمعتنقيها بصيصا من الأمل والتفاؤل ، وواجهت المسيحية هذه المشكله فألزمت ذلك كله عن خطيئة آدم ولكن الله تدارك الإنسان بعنايته فكانت النعمة الإلهية بفداء المسيح ، وبذلك حمّلت المسيحية بنى الإنسان لخطيئة آدم مسئولية الشر الميتافيزيقى والخلقى والطبيعى على السواء وإن تركت الباب مفتوحا والأمل منتعشا بانتشال الإنسان بفكرة الخلاص .

ومن بين الفلاسفة من لم يعبأ بتفسير وجود الشر ومنهم من عده عدماً ومنهم من عده نقصاً لازما لوجود الخير ومنهم من قدّم للإنسان لتصحيح اعتقاده فكرة العناية الإلهية باعتباها ضرورية لقيام الأخلاق .

فنار هيرقليطس التى تشتعل بانتظام وتخبو بنظام يستحيل فى ضوئها تفسير الخير أو الشر للإنسان .

وإذا كان الكون تحكمه قوانين حتمية تسير به إلى قدر محدد ، وكان الإنسان جزءاً من الكون فإن النظارة إلى الأمور من زاوية الأزلية والضرورة المتحكمة فى الكون تستبعد وجهة النظر البشرية التى تضفى على الكائنات قيما متصورة حسب أغراض الإنسان الخاصة ، إنه من عدم الفهم لقوانين الكون ونواميسه أن نريد أن تكون تلك الأمور على غير ما هى عليه وأن يستاء الإنسان لأن الطبيعة لا تجرى كما يريد، بذلك ينفى سبينوزا فكرتى الشر

والخير على السواء من حيث إنهما من تقييم الإنسان وتلك فى اعتباره نظرة ضيقة محدودة لحقيقة ما يجرى فى الكون[1] .

ومن الفلاسفة من عد الشر عرضياً جزئياً واعتبره ضرورياً لوجود الخير ، يقول ابن سينا يدخل الخير فى القضاء الإلهى دخولا بالذات لا بالعرض والشر بالعكس وهو على وجوه : شر لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، ويقال شر لمثل الألم والغم ، ويقال شر لمثل الشرك والظلم والرياء ، وبالجملة الشر بالذات هو العدم . . . والشر بالعرض هو المعدم والحابس للكمال عن مستحقه ، الشر بالذات ليس بأمر حاصل . . ، وأما الشر بالعرض فله وجود ما . . . الشر المطلق لا وجود له أصلا ، أما ما الغالب فى وجوده الخير وليس يخلو عن شر والأحرى به أن يوجد لئلا يفوت الخير الكلى فذلك هو الشر الجزئى الذى لو امتنع وجوده لكان فى ذلك أعظم خلل فى نظام الخير الكلى ، كالنار ، فإن الكون إنما يتم بأمر يكون فيه نار ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق ، والأمر الدائم والأكثر حصول الخير من النار ... فما يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية قليلة .

ويفسر ابن سينا العاهات والأمراض فى ضوء نظريته هذه ويرجعها إلى نقص فى استعداد المنفعل تجعله أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً فتتشوه الخلقة وتنتقص البنية ولا يرجع ذلك إلى حرمان الفاعل[2] .

تلك نظرية قد قال بها فلاسفة كثيرون منهم ليبنتز ، ولكنها مع ذلك لا تحل المشكلة تماما وإلا فكيف يكون الشر نقصا من قبل المنفعل دون حرمان من جهة الفاعل ؟ إنها على حد تعبير برجسون تطوع من الفيلسوف للدفاع عن الله [3] .

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا : سبينوزا ، ص ٢٨٥ .
(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جـ ٢ ص ٧٨ وما بعدها .
(٣) برجسون : منبعا الأخلاق والدين ص ٢٣٤ .

ولم تكن فلسفة المعتزلة بعيدة عن هذه المشكلة لا باعتبارها مشكلة واجهت جميع الأديان فحسب ، وإنما لأن المعتزلة فى دفاعهم عن الإسلام الذى ظهر وسط اعتقادات وأديان تعارضه قد واجهوا من الزنادقة وأهل الديانات الأخرى من أثار لهم مشكلة الشر صراحة وكيفية صدوره من إله عادل حكيم، يقول ابن الراوندى : إن من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعة من يعلم أنه لا يطيعه[١] .

ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة قد غلبوا جانب الإيمان على جانب الاستدلال إذ وقفوا من المشكلة موقفاً سلبيًّا فاعترفوا بوجود أنواع الشر : الميتافيزيقى والطبيعى والخلقى ولم يستبعدوا إرادة الله عن وقوعها ولكنهم أرجعوا ذلك لحكمة لله خافية علينا فوجب التسليم بها[٢] .

ولكنه موقف لا يقنع أصحاب النظر العقلى ولا يصد هجمات منكرى الأديان ولا يقدم للأخلاق أصلاً ميتافيزيقيًّا راسخا ، وإن كان ذلك قد يرضى إيمان العوام .

أما المعتزلة فلم ينكروا وجود الشر وإن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقى حسب رأيهم فى حرية إرادة الإنسان ، أما سائر الشرور فإنها لا تتنافى مع أصل العدل ، وينقل الخياط رأى المعتزلة فى ذلك بصدد الرد على ابن الراوندى الملحد ، وكان هذا الأخير قد نسب إلى معمر نفى نسبة الأمراض والأسقام إلى الله ، فيرد عليه الخياط : إن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه وإن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها وكان — أى معمر — يزعم أن الله هو المصيب للنبات والزرع بالمصائب التى تكون من قبله ، فأما

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٥٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ ص ١٦٨ ومقالات الإسلاميين للأشعرى جـ ١ ص ٣٢١ .

ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء وفاعله من ظلمة الناس[١] .

غير أنه كيف يتنافى صدور الشر عن إرادة الله مع تنزيههم التام له وإيمانهم بعدله ؟ يقول صاحب الانتصار : ثم اعلم علمك الله الخير أن قاسم الدمشقى كان يزعم أن الفساد فى الحقيقة هى المعاصى ، فأما ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا فى التحقيق بل هو فى الحقيقة صلاح وخير ، إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقوا الخلود فى الجنة ، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصى فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون ما ينجى من عذاب النار ويورث خلود الجنان فساداً ولا شراً بل هو نفع وخير وصلاح فى الحقيقة ، إن من قال ما نزل بالزرع من قبل الله فساد فى الحقيقة وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر ، والشر فى الحقيقة فى المعاصى الموصلة إلى عذاب الله ، وأما الأمراض والأسقام فشر على مجاز الكلام، فأما فى التحقيق فهى خير وصلاح ونفع ، ويثبت صاحب الانتصار إرادة الله للمصائب بقوله : وقول قاسم وقول جماعة أهل الحق: إن الله الفاعل لما حل بالزرع من المصائب وإنما أبى قاسم أن يسمى تلك المصائب شرا[٢] .

خلاصة رأى المعتزلة كما يثبته الخياط وجود الشر وإرادة الله له ونفى أن يكون الشر الميتافيزيقى أو الطبيعى فساداً من حيث لزومه لخير الإنسان ، وإثبات الشر الخلقى أو المعاصى فحسب .

ويشرح صاحب المغنى رأى المعتزلة فى التفرقة بين الشر والفساد من حيث إن الأمراض والآلام والمحن عندهم ليست فساداً وإن كانت شراً ومن

(١) الخياط : الانتصار ص ٨٥ — ٨٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ .

ثم لا تقبح إذ يقول : من الخطأ القول إن كل ما ينفر الطبع عنه أو تكرهه النفس فهو قبيح ، فإن الألم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب كما هو الحال فى الحجامة والفصد ، ومن ثم فقد وجب أن يطلب الإنسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً بل كان نفعه أكبر من ضرره كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعه عما يشتهى وحرمانه مما يهواه وألا يخلى بينه وبين ضروب الفساد ، فلا يقبح الألم إلا إذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم .

ولما كان الله لا يفعل القبيح ألبتة فوجب أن تكون الآلام من قبله خارجة عن أن تكون ظلماً، كذلك يقبح الضرر إذا كان عبثا وذلك على الله محال ، والأمراض والأسقام لا تحسن منه تعالى لظن نفع أو دفع مضرة لأنه يستحيل أن يفعل الله شيئاً على سبيل الظن ، كذلك لا يحسن منه تعالى فعل الألم لدفع ضرر أعظم ، فما ذهب إليه الفلاسفة من وجود الشر القليل من أجل الخير الكثير غير جائز عليه سبحانه، لأنه كان يقدر أن يفعل الخير المحض الذى لا شر فيه وما ذلك على الله بعزيز ، ولأنه إن فعل الضرر اليسير لدفع ما هو أعظم منه ولم يكن عن ذلك محيد فقد نسبوا الإلجاء إلى الله .

إن الله كما كلّف العباد لنفعهم وصلاحهم فكذلك فعل بهم الأمراض والأسقام ، إنه لا يشتبه فى أنه يحسن من أحدنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم والآداب واكتساب المعايش، ولا يكون الكد والمشقة من أجل ذلك قبيحاً وكذلك لا تقبح الآلام متى كانت لطفاً من حيث إن العبد يستحق الثواب بالصبر كما يستحقه بالشكر ، ومن حيث إن العبد يكون بتعم لا مصائب فيها أقرب إلى الفسوق والعصيان « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير »[1] فدل على أنه سبحانه ينزل من الرزق بقدر يعدلون عن البغى عنده ودل بقوله :

---

(١) سورة الشورى آية ٢٧ .

« إنه بعباده خبير بصير » على أنه عالم بقدر الرزق الذى عنده يصلحون، فكأنه تعالى كما بيّن أنه يفعل الرزق بقدر ما ولا يبسطه بسطا يفسدون عنده فإنه نبّه على العلة فيه، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة فدل ذلك على محكم تدبيره[١]

فليس وجود الشر والمصائب والأمراض والآلام راجعاً إلى غير إرادة الله ، وليست هى عدما محضاً، ولا تعود إلى تناهى قدرة الله وإنما تعود إلى مصالح المكلفين ، فالخير والشر والنعم والنقم والمنح والمحن كلها تستوى لا من حيث إنها قوانين الطبيعة التى تتحكم فى مصير البشر ولا تعبأ بوجودهم أو بنظرتهم وإنما تستوى من حيث صلاحها للإنسان ذاته كما تستوى الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده ، ولو كانت الرأفة تغنى عن الحزم فإن الوالد لا يقدم عليه ، كذلك لو كانت بالنعم دون النقم يصلح الإنسان لقبح من الله صدور المصائب والشرور والآلام « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا فى طغيانهم يعمهون »[٢]« وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض »[٣]« ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عنى إنه لفرح فخور إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات ... »[٤] فدلت هذه الآيات وغيرها على أن النعمة بمجانبتهم ما اعتبروه خيراً لهم أعظم من النعمة لو فعلها بهم ، بل لو أن العالم كان خيراً محضا لا شر فيه لكان الناس أمة واحدة فى الكفر « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ، ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون ، وزخرفاً وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين »[٥] فدل بذلك

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – اللطف جزء ١٣ ص ١٩٣ .
(٢) سورة المؤمنون آية ٧٥ .
(٣) سورة فصلت آية ٥١ .
(٤) سورة هود آيات ١٠ و ١١ .
(٥) سورة الزخرف آيات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ .

على أن متعة الحياة الدنيا وزخرفها كانت ستصبح مفسدة إذ لو شاهد الناس ما عليه الكفار من الأحوال العظيمة لفسدوا واختاروا الكفر ولكن إزالة نعم الحياة الدنيا يوجب صلاح الآخرة « والآخرة عند ربك للمتقين » ومن ثم فقد وجبت أن تكون الآلام الواقعة من قبله تعالى خارجة عن أن تكون ظلماً أو عبثاً أو فساداً بل إنها صلاح للمكلفين وخير لهم من حيث إنه عندها قد يصلحون وفى الآخرة يثابون ، إن موت الحميم والقريب والآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال ألطاف ومصالح يجب الصبر عليها[1] .

وكما أن الخيرات واللذات ليست كلها حسنة من حيث إنها قد تقبح إن كانت مفسدة وكما أن الشرور والآلام ليست كلها قبيحة إذا كانت لطفاً موصلا إلى الخير والصلاح فإن نظرية المعتزلة لا تعنى أن الشرور والآلام موصلة الإنسان بالضرورة إلى صلاحه لأن ذلك فى نظرهم إلجاء أو إكراه للإنسان على موقف معين يمتنع عنده التكليف والمسئولية اللتان تقتضيان حرية الاختيار ، فكما أن ليس كل نعيم موجباً لفجره ، كذلك ليس كل ضرر موجباً لصلاحه « أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكّرون »[2] .

إن النعم والنقم كلها مصالح من حيث إنها تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد ، أما النعيم المقيم فإنه مفسدة من حيث اقتضاؤه الانغماس فى الشهوات فتسود فى الحياة القيم المادية مع ضياع الأخلاق ونسيان الله إلا أن يضطرهم الله مع النعيم إلى الصلاح فلا يكون ثمة تكليف وترتفع المسئولية والحساب .

تلك هى نظرية المعتزلة فى تبرير وجود الشر لم يفسروه من وجهة النظر الأنطولوجية كما فعل كل من هيرقليطس وسبينوزا ولكنهم على العكس

---

(١) القاضى عبد الجبار : جزء ١٣ اللطف ص ١٠٣ .

(٢) سورة التوبة آية ١٢٦ .

فسّروه من وجهة النظر الإنسانية من حيث إنهم فسروا الشر فى ضوء مسئولية الإنسان فكان تفسيرهم أخلاقيًّا محضاً، بل ليس بين النظريات التى عالجت مشكلة الشر الميتافيزيقى نظرية فسرته فى ضوء الأخلاق من حيث ألحقته بالموقف الإنسانى كما فعل المعتزلة .

ولكن هل يصح أن يفتن الله عبده فيصيبه بمحنة يختار الكفر عندها وكان يؤمن بدونها ؟ ألا تنزل النوازل وتشتد ببعض الأفراد إلى الحد الذى يخرجون فيه عن طورهم وينغمسون فى آثام لعلها تنسيهم همومهم أو ربما يكفرون وكانوا بغير ذلك يحيون على سنن الطاعة والصلاح .

هذه مشكلة كانت قد واجهتها مذاهب أخلاقية كالكلبية والرواقية ومع سمو اتجاهاتهم الخلقية فإنهم لم يضعوا حلاً لذلك إلا الانتحار ، وتعرض لها أرسطو فلم يذكر إلا استحالة توفر السعادة .

أما المعتزلة فلا يجدون فى ذلك مبرراً للإنسان أن ينحرف إلا أن يكون عن ضعف فليس هناك من المحن ما يكون علة ملجئة إلى الفساد، ولكن صلاحه لم يكن عن يقين ،كمن يعبد الله على حرف إن أصابه خير اطمئن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجه ، مثله كمن يكون مع الجيش على طرف إن أحس بالنصر كر وإلا فر وانقلب على حليفه فهو غير مستحق اسم الحليف أو الصديق ، كذلك من يكفر عند المحنة غير مستحق صفة الإيمان أو الصلاح .

فلا يعقل أن يمضى المكلف على سنن الطاعة ويختارها ثم يفعل الله فيه أمراً مخصوصاً يضطره إلى أن يعدل عن الطاعة ويختار المعصية ، إن ذلك لا يكون إلا استفساداً وإذا صح أن الله لا يحمل المكلف على الطاعة بالقهر أو الإلجاء فلا يعقل أن يحمله على المعصية حتى يلجأ إلى فعلها إلا أن يخرج المكلف بذلك أن يكون مستحقًّا الذم والعقاب[1] .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٣ اللطف ص ١٢٠ .

على أن المصائب والآلام لا تنزل بالمكلفين وحدهم وإنما تصيب غيرهم من الأطفال والبهائم فكيف تقربهم هذه المصـــائب من الطاعات وهم غير مكلفين ؟

تلك هى المشكلة التى جابهت المعتزلة ونظريتهم فى تفسير وجود الشرور والآلام ، ومنطق مذهبهم يقضى أن يستبعدوا أن تكون الشرور عظة واعتباراً للمكلفين لأنه حسب رأيهم لا يحسن منه تعالى أن يلحق الضرر بزيد لينتفع بذلك عمرو ويلزمهم كذلك استبعاد أن تكون هذه الآلام استحقاقاً عن معاص فى حياة سابقة لهذه الحيوانات أو الأطفال كانوا عندها مكلفين عاصين ، فذلك رأى أهل التناسخ الذى لا يقره المعتزلة فضلا عن سائر المسلمين [١] ويلزمهم كذلك ألا ينكروا وقوع هذه الآلام من الله لأنهم قد أثبتوا ذلك للمكلفين فلا مبرر لإنكاره على غير المكلفين إلا عن مكابرة ، كذلك يلزمهم ألا ينفوا أن الأطفال والبهائم تألم لأن فى ذلك معارضة للحس والمشاهدة فضلا عن أن الألم يلحق الحى من حيث هو حساس لا لكونه عاقلاً فليس الألم معلقاً على التكليف[٢]، حقًّا لقد ذهب إلى هذا الرأى بكر ابن أخت عبد الواحد[٣] ومن بعده فيلسوف كبير كديكارت إذ فسر آلام الحيوانات تفسيراً آليًّا[٤] ولكن المعتزلة لا يقرون شيئا من هذه الآراء ، وبقيت المشكلة أمامهم لغزاً عسير الحل عنده يختلفون ، يقول القاضى عبد الجبار : فأما الأمراض النازلة لغير المكلفين من الأطفال وغيرهم فقد اختلف شيخانا رحمهما الله فى ذلك ، فعند أبى على لا يحسن إلا من حيث كان لطفاً ولا بد فيه من عوض وقد حكى عن أبى على الرجوع إلى هذا القول ، والمحكى عن عباد أنه يحسن لا للعوض

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٣ – ص ٤٠٥ وما بعدها .
(٢) المرجع السابق ص ٣٨١/٣٨٣ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٧ .
(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٧٨ .

ولعله يقول : إنه يحسن من حيث كان لطفاً فقط ، وقد بينّا أنه لكونه لطفاً يجب وله وللعوض يحسن ، فصار للطف تأثير فى حسنه ووجوبه ، وللعوض تأثير فى حسنه فقط [1] .

ويرجع ترددهم بين القول باللطف أو بالعوض إلى أنه لو كانت آلام الأطفال تحسن للطف فقط فكيف تكون كذلك وهم غير مطالبين بتكليف ، إن ذلك يتنافى مع عدله ، وإن كانت تحسن للعوض فقط فكيف يحسن من الله أن ينزل الرزايا والمصائب لمجرد أن يعوضهم عليه فى الآخرة ، إن ذلك عبث يتعارض مع حكمته ، ومن ثم فقد ذهب القاضى عبد الجبار إلى القول باللطف والعوض معاً لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحاً من حيث كان ظلماً ولو زال كونه لطفاً لكان قبيحاً من حيث كان عبثاً .

قد يكون رأى المعتزلة لأصل الشر الميتافيزيقى والطبيعى بالنسبة للأطفال غير مقنع ، وقد تكون هذه المشكلة إحدى نقط الضعف فى نظريتهم ولكن ذلك لا ينهض دليلا على تهافتها ولقد قدموا تفسيرا أخلاقياً صالحاً لأن يكون زاداً للإنسان فى مجال السلوك وفى سعيه إلى الخير ، فالإنسان ممتحن بالنعم والنقم معاً وليس عليه إلا أن يكون صالحاً أصابه الخير أم الضر فلا تفتنه النعم ولا يجزع عند البلاء « فإذا مس الإنسان ضر دعانا ثم إذا خوّلناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هى فتنة » ... فدل بذلك على أن ما أصاب الإنسان من ضر أو نعمة إنما هى فتنة له « ولكن أكثرهم لا يعلمون » [2] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٣ – ص ١٠٥ .

(٢) سورة الزمر : آية ٤٩ .

الفصل الثالث

فى أن الله لا يدع الانسان المكلف

دون هداية منه فى غير إلجاء (اللطف الإلهى)

فى فلسفة تؤمن بالعدالة الإلهية وبحرية إرادة الإنسان لا بد من نظرية تجعل الله مريداً هداية الإنسان بعد أن خلقه كائناً مسئولاً مكلّفاً، وبعد أن ركّب فيه نزعات الشهوة للقبيح فضلا عن غواية الشيطان له ، يقول أبو على الجبائى : الله عادل فى قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين ، وهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح ، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركّب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه[1] .

فنظرية اللطف الإلهى لدى المعتزلة كما أوردها أبو على الجبائى فى النص السابق لازمة عن العناية الإلهية من ناحية وفى مقابل ما خلق فى الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعى إلى الشر لديه أرجح من دواعى الخير ، الأمر الذى يتعارض مع المسئولية والجزاء .

ومن ناحية أخرى تأتى نظرية المعتزلة فى اللطف الإلهى مكملة لآرائهم فى تفسير الشر الميتافيزيقى والطبيعى أو المصائب والآلام اللذين يتمان بإرادة الله فتنة للإنسان فيأتى الشر الخلقى المتعلق بإرادة الإنسان ولكن العناية الإلهية تأبى إلا الهداية له واللطف .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٠٧ .

وإذا كان ديكارت قد جعل الضمان الإلهى لازماً لصحة أحكامنا فإن اللطف الإلهى أوجب لهداية أفعالنا .

ولما كانت الشهوة فى الإنسان داعية فى الغالب إلى الرذيلة كان اللطف فى الفعل يجرى مجرى الدواعى إلى الفضيلة لأنه باللطف يختار المكلف عنده ما لولاه ما كان ليختاره .

ولا يصح الاعتراض بأن زوال الشهوة كان أولى لهداية الإنسان من حيث إنه متى زالت الشهوة أصلاً زال التكليف إذا لم يحصل ما يقوم مقامه ، وقد كان الاعتراض يصح لو كانت الشهوة فى الإنسان ملجئة إياه إلى الرذيلة ، إنها لو كانت كذلك لقبحت لا محالة ولأصبحت مفسدة ، أما وإنها ليست ملجئة فإن وجودها لازم لاستحقاق الثواب ومن ثم يعظم الثواب إذا قويت الشهوة وقوى معها الامتناع ، فنجل عفة الشاب عن الشيخ ويظل الله يوم القيامة رجلا دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال إنى أخاف الله .

كذلك الأمر فى إغواء الشيطان ، إنه يجرى مجرى زيادة الشهوة التى تقضى زيادة المشيئة فى الامتناع عن المشتهى ، فالإغواء يعد لطفاً من حيث يحصل للمكلف عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة[1] ، وليس عدم إبليس أولى لأنه ليس له على بنى الإنسان من سلطان « وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم »[2] إنه لا يعقل أن كان المكلف يمضى على سنن الطاعة ويختارها ثم يفعل الله أمراً مخصوصا كإيجاد إبليس فيعدل المكلف عن الطاعة ويختار المعصية ، إن ذلك لا يكون إلا استفساداً ، ولكن الذى يعقل أن المكلف كان يختار المعصية والرذيلة فيلطف الله به ويخرجه عن أن يستحق الذم والعقاب من حيث أوجد له الدواعى بلطفه ما جعله يختار الطاعة والفضيلة

---

(١) المغنى — جزء ١٣ — ص ٩٨ .

(٢) سورة إبراهيم آية ٢٢ .

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا »[١] .

سئل أبو على الجبائى عن وجه الحكمة فى إماتة الرسل وإبقاء إبليس فقال : إن الذى لا يستغنى عنه هو الله وحده ، وأما الأنبياء فقد يغنى الله عنهم بألطافه وأما إبليس فلو علم الله فى إماتته مصلحة لفعل ، ولو علم فى بقائه مفسدة لما بقى ولكن كان يفسد مع موته من فسد فى حياته[٢] .

واللطف الإلهى لازم عن التكليف ، إنه تعالى إذ جعل المكلف على الأوصاف التى معها لا بد من أن يكلفه ، وإذ جعله حراً مختاراً يقدم على الفعل أو يمتنع عنه ، وإذ غرس فيه من الطبائع والشهوة ما يجعل التكليف مصحوباً بالكد والمشقة ، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه للمنفعة ، فلا بد من اللطف كى يتم الأمر الذى قصده ، وهكذا يجرى اللطف مجرى سائر وجوه التمكين وإلا كان ذلك ناقضا للتكليف مؤثراً فى حكمة المكلف ، ألا ترى أن أحدنا إذا أحب من ولده التعليم فمكنه بوجوه التمكين من ذلك كإيجاد مؤدب ومعلم وغير ذلك ثم إذا قوى فى ظنه أنه متى رفق به يختار ما أراد منه ، ومتى ترك ذلك يختار الفساد ويؤثره يكون تركه الرفق به ناقضاً للغرض مؤثراً فى الحكمة ، فالقول باللطف يقتضيه القول بالعدل ويشهد بصحته العقل ، إذ ليست الحاجة إلى اللطف بأقل من الحاجة إلى التمكين من أجل الصلاح فى الدين ، إن التكليف واقتضاءه اللطف بمنزلة الوعد فى أنه يقتضى إيجاد ما وعد[٣] .

فى أن اللطف الإلهى ليس إلجاء :

وإذا كانت الشهوة غير مضطرة الإنسان إلى فعل القبيح ، وليس إبليس مكرهاً إياه على الضلال فإن اللطف الإلهى غير ملزم على العمل ، إنه حالة يكون المكلف عندها أقرب إلى اختيار الطاعة وليس فاعلا لها لا محالة

---

(١) سورة النساء – آية ٨٣ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جزء ١٣ ص ١١ .

إذ يصح أن يعدل المكلف عن اختياره لسوء تدبيره ، أما إذا حدثت الطاعة بموجب اللطف سمى ذلك توفيقاً ، ولكن التوفيق ليس مصاحباً لكل لطف ، وكما أن الآلات والدواعى التى تمكن من الفعل ليست موجبة له فكذلك القول فى اللطف [1] ، إنه لا يتنافى مع حرية الإرادة اللازمة للمكلّف ، وليس ذلك عن نقص أو قصور فى اللطف ، حقًّا لقد ذهب بشر بن المعتمر إلى أن الله عنده لطف لو فعله بالكافر لآمن ولاستحق الثواب عنده استحقاقه للثواب لو آمن دون لطفه ، غير أن المعتزلة يخالفونه فى ذلك ، ويقول صاحب الانتصار : إنه أقلع عن قوله [2] ، وقد ذهب جعفر ابن حرب إلى أن عند الله لطفاً لو فعله لآمن الكفار دون أن يستحقوا الثواب ، وقول جعفر لا يجانب سياق التفكير المعتزلى لأنه لو آمن الكافر دون استحقاق الثواب بموجب اللطف فذلك يعنى أنه قد أكره على الإيمان وارتفعت حرية الاختيار اللازمة للتكليف ، ولكن اللطف الإلهى لا يرفع الحرية ولا يقيدها ومن ثم كان قول جمهور المعتزلة : ليس فى مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن لآمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا حتى يقال يقدر على ذلك أو لا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنه يحتاجون إليه فى أداء ما كلفهم أداءه [3] .

وإذا كان ليس عند الله لطف لو فعله لآمن الكافر ولاهتدى الضال فلا يعنى ذلك تناهى قدرة الله على اللطف ، فالله لم يدّخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح لأنه جواد حكيم لا يعجزه الإعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد فى ملكه الادخار ، فالله

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٣ — ص ١٢ و ١٣ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ٨٣ .

قادر على ما لا نهاية له من الألطاف ، ولكن اللطف الذى عنده يؤمن الكافر ويهتدى الضال يكون إكراهاً على الإيمان والصلاح وذلك لا يتسنى أن يكون على وجه يقتضيه التكليف ، فحال المكلف يقتضى أن لا يكون اللطف مؤثراً فى الفعل مكرهاً عليه وإن احتـــاج إليه ، ولو صح اللطف والمكلف ملجأ لكان المرمى من شاهق يحتاج إلى لطف فى نزوله مع ارتفاع الموانع ، ولو كان المكلف يفعل الصلاح مكرهاً لما كان توفيقه فى ذلك مستحقاً به المدح والثواب . أما وقد علم أنه يثاب عند صلاحه فقد دل ذلك على أن توفيق الله غير مكره له على الاختيار .

فلا مجال للقول بتناهى قدرة الله على اللطف ، وكان ابن حزم قد اتهم المعتزلة بالقول بأن لا نهاية لما يقدر الله عليه من الشر وأن قدرته على الخير متناهية[1] ولكنه حرف أقوالهم أو أساء فهم آرائهم لأن إيثار المكلفين المعصية على الطاعة لا يرجع إلى تناهى قدرة الله على اللطف « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً »[2] وإنما إلى حال المكلف نفسه، إنه كالدواء والطعام والشراب يصلح للإنسان منه مقدار فما زاد عن ذلك أو تعدى كان ضرراً ، وما نقص عن الكفاية كان ضرراً كذلك ، إنه حال يكون المكلف عنده أقرب إلى اختيار الطاعة من حيث إنه عند اللطف تقوى الدواعى إلى التقوى والصلاح .

فإذ كان اللطف لا يلجىء الإنسان إلى الصلاح فلا يعنى ذلك جواز الاستغناء عنه أو أنه يصح للإنسان الهداية بدونه ، إنه تمكين الإنسان من الخير وتقوية الدواعى إليه ، ولو علم الله أن المكلف لا يختار الفعل ألبتة مع اللطف فيه لما كلف المكلف فعل ذلك الفعل ، إنه يصير تكليف ما لا يطاق فذلك غير جائز على عدل الله .

وليس اللطف جهة للطاعة ، فالمكلف لا يأتى الفعل من أجل اللطف

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل – جزء ٣ – ص ١٦٤ .

(٢) سورة يونس آية ٩٩ .

فيه وإنما يفعل المكلف الفعل الحسن لحسنه كما يجتنب القبيح لقبحه دون أن يكون للطف فى ذلك مدخل ، وإنما يكشف العقل عن وجوه الحسن فى الفعل الحسن وعن وجوه القبح فى الفعل القبيح ، ثم يكون اللطف لتقوى الدواعى إلى العمل الصالح ويشتد الامتناع عن القبيح .

ولا مجال لنظرية اللطف مع الاعتقاد بالجبر ومن ثم ينكر القاضى عبد الجبار على المجبرة والأشاعرة أن يتقلدوا اللطف فضلا عن أن يخوضوا فيه طالما لا يسلمون بحرية الإرادة للإنسان ، إنه إذا كان إنسان ملجأ إلى الفعل فإن أفعاله تكون كحركات عروقه ونبضات قلبه ومن ثم فلا مبرر للكلام فى اللطف[١] من حيث يشترط أن يكون فعل الطاعة بموجب اللطف على وجه يقع عنده الاختيار[٢] .

مظاهر اللطف الإلهى

إكمال العقل

إكمال العقل أول مقتضيات التكليف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه وأن يفصل بينه وبين غيره بل أن يعرف وجه وجوبه وما اختص به من صفاته وذلك ليصح منه أن يفعله . أما إذا لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته فإيجاب التكليف عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه[٣] ولما افتقد الصبى والمجنون العقل الذى وجوده شرط فى التكليف فقد قبح أن يكلفا أصلا لأن تكليفهما ما لا يعرفانه بمنزلة تكليف ما لا يطاق[٤]،ولا يفصل المعتزلة الكلام فى العقل باعتباره لطفاً بل أوجب الألطاف ، وإن كان أبو على الجبائى قد أشار إلى ذلك فى مقابل ما ركّب فى الإنسان من الشهوة والميل إلى القبيح : وهو إذ خلق

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى — جزء ١٣ ص ٣١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩ .

(٣) المغنى جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٢٣٦ .

(٤) المغنى : جزء ١٢ ص ٢٣٧ .

فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركّب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل[١] .

ويرجع عدم تفصيل المعتزلة القول فى العقل باعتباره لطفاً إلى أن أحداً من خصومهم لا يمارى فى ذلك ولا يعترض عليهم فيه .

على أن الله إذا كان قد أكمل الإنسان بالعقل وإذا كان قد كلف الإنسان العقليات والشرعيات معاً فقد وجب على الإنسان النظر المؤدى إلى المعرفة ، وقبح منه الاعتقاد ابتداء أى الاعتقاد السابق على النظر لأن مثل هذا الاعتقاد لا يكون فى الأغلب إلا جهلا[٢] ولن يستوى حال الإنسان بعد النظر الطويل وحصول المعرفة كما كان قبله « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » [٣] ومن ثم فقد وجب على الإنسـان النظر والاستدلال .

ولا يطلب النظر لذاته وإنما يلزم ليوصل به إلى الكشف المؤدى إلى صلاح الإنسان وخيره [٤] فإنه إذا تدبر وعرف فإن ذلك يدعوه إلى الفعل فى الحال ، فوجوب النظر على الإنسان عند المعتزلة من حيث هو مكلف ، والواقع أن اهتمامهم بالعقل واعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى العلم ليس موجها إلى قيمة العقل النظرى فى تحصيل العلوم والمعارف بقدر ما هو موجه إلى قيمته فى هداية الإنسان فى حياته الخلقية[٥] فهم فى أبحاثهم عن العقل إنما يقصدون العقل العملى إذ يربطون بينه وبين التكليف .

وليس من الحق الاعتراض أن العقل ليس لطفاً من حيث إنه قد يوجب العلم وقد لا يوجبه ، لأن الله إذ أكمل الإنسان بالعقل فقد أصبح

(١) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٠٧ .
(٢) المغنى : النظر والمعارف ص ٢٣٢ .
(٣) سورة الزمر آية ٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٥٩ .
(٥) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة جزء ٢ ص ٥٣ .

واجباً عليه النظر المؤدى إلى العلم ، كذلك لا يقدح فى العقل كباعث للعمل والأداء اختلاف الناظرين فيما يصدرون من أحكام ، ذلك أن العلم بالمعلوم جملة من كمال العقل الذى لا يجوز أن يختلف الناظرون فيه بحال ، فالعقلاء على اختلاف أحوالهم يعتقدون قبح الظلم وحسن الصدق ، فالعقليات لا تختلف لدى ذوى العقول ، ولكنهم يختلفون عند التفصيل والتخصيص ، كاختلافهم فى أن ظلماً بعينه يعد ظلما ومن ثم فهو قبيح ، فالخوارج لا يمارون أن الظلم قبيح ولكنهم يختلفون عن سائر الفرق فى اعتبارهم قتل من خالفهم إذ لا يلحقــونه بالظلم ، كذلك يفصح المعتزلة عن وجهتهم العقلية ، ولقد سبقوا ديكارت فى إشارته التى يستهل بها مقالة عن المنهج إلى أن العقل أحسن الأشياء قسمة بين الناس . . . وأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة[1] .

وليس اختلاف الأحكام على التفصيل قادحاً فى أن العقل لطف أو أنه الطريق الوحيد المؤدى للعلم ، ومن ثم أداء العمل على النحو الذى ينبغى ؛ لأن المكلف لا يلزمه معرفة الأحكام شرعية أو عقلية تفصيلا كأن يعرف أجناسها وأحوالها الراجعة إلى آحادها وإنما يلزم ذلك أهل الكلام دون غيرهم ، وإنما يجب على المكلف أن يعرف جملة خصائصها ومفارقتها بالصفات لغيرها لأنه عند ذلك يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى وجب[2] ، ولن يكون ذلك باعتقاد سابق لأن حال المعتقد ابتداء لا يفارق حال الظان أو الشاك ، وإنما يكون بنظر متجدد حالا بعد حال حتى يستوفى المعرفة التى عندها تستروح النفس وتسكن .

والذى يدل على أهمية العلم القائم على النظر العقلى من أجل التمسك بالطاعة واختيار الصلاح أن الصبى لنقصان عقله ليس مكلفاً من حيث إنه

(١) Descartes : Discours de la méthode P. 4 (Les lettres Françaises).

(٢) المغنى جزء ١٢ ص ٢٤٧ .

لا يعرف فى الحقيقة وجوه الواجبات والقبائح .

ويدل على ذلك أيضاً أن المقدم على ما لا يعلمه لا لوم عليه وإنما يلام من يعلم ، ولذلك يجعل العقلاء فقد علم الفاعل عذراً له فيما فعله كما يجعلون فقد القدرة عذراً له فيما لا يفعله ،على أن ذلك لا يعنى أن يتوقف الإنسان عن النظر حتى لا يعلم ، ومن ثم يعفى من التكليف ومسئولية العمل ، لأن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب فقد استحق العقاب ، وإنما يعد فقد العلم عذراً إذا كان غير متمكن من أن يعلم كالمجنون والصبى [١] ، فالمعرفة تجب على المكلف من حيث كانت لطفا ، إنه إذا علم بعقله أن له فى الفعل منفعة كان ذلك داعياً إلى فعله، وإذا علم أن عليه فى الفعل مضرة فإن ذلك صارف له عن فعله ، فالعلم بأن ذلك الطعام اللذيذ عند الجـوع الشديد مسموم صارف له عن تناوله .

على أن مجرد العلم ليس ملجئاً الإنسان إلى الفعل ، وإن كان الجاحظ قد ذهب إلى أن المعارف تقع بالطبع وأن العالم يكون بحال متى صار قادرا اختار الفعل لا محالة ، وهى وجهة نظر تشبه رأى سقراط حين جعل العلم الشرط الوحيد للفضيلة ، ولكن سائر المعتزلة يعارضون ذلك ، فليس العلم إلا لطفاً فى المصالح ، وهو كسائر الألطاف لا يلجىء الإنسان إلى الفعل ، فإن من علم أن فى ترك الصلاة عقاباً وفى فعلها استحقاق الثواب ليس مكرها إلى أن يفعلها وإنما قد تصرفه الصوارف عنها ، فليس العلم إلا من جملة الدواعى التى ترجح لدى الإنسان ما يختاره ، وإنما تقع الأفعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم إلى أدائها علم أو خوف [٢] .

---

(١) المغنى : جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٣ و ص ٣٠٥ .

على أن الله إرادة منه لهداية الإنسان وخيره لم يكمله بالعقل فحسب، وإن كان بمقتضى العقل يميز المكلف بين خير الأفعال وقبحها ، وإنما ألزمه بالشرائع من حيث هي ألطاف في العقليات [١] إذ عندها يكون المكلف أقرب إلى اختيار الطاعة وأداء صالح الأعمال ، لقد بين الله تعالى ما يقبح بالشرع وعلمنا أنه يقبح لكونه مفسدة وكلفنا الامتناع عنه لأجل قبحه وليس من أجل الثواب ، من حيث أن ليس الثواب جهة وجوب الفعل فإن فقد الثواب لا يقدح في وجوب الفعل ، فإنما الشرائع ملزمة لأن المكلف يعلم أن الله إذ أوجبها قد حسن منه الإيجاب بمقتضى حكمته لكونها لطفا دون نظر إلى ثواب الله[٢]، فليست الشرائع ملزمة لأنها أوامر ولا لأنها يستحق بأدائها الثواب وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن ، ولما كانت الشرائع قد فرضت لأنها ألطاف في العقليات فقد وجب على المكلّف أن يبين جهة الوجوب والحكمة من التشريع ، كما يجب على المكلّف أن يستنبط من الأحكام فيكشف عن حال ما ورد فيه من الوجوب أو التحريم ، ولقد أبان المشرع أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولما كان الامتناع عن الفحشاء بمقتضى الصلاة يقتضي تقارب أوقاتها فقد لزم أن تكون الصلاة حالا بعد حال، والطهارة تجب على النحو الذي بينها الشرع لأنها شرط لصحة الصلاة، وما كان شرطاً في اللطف ولا يتم اللطف إلا به فإنه يجب وجوب اللطف إذ لا يمتنع في اللطف أن يكون مشروطاً لكي يكون لطفاً كأن تكون الصلاة في وقت مخصوص بفعل مخصوص هو التوضؤ بماء طاهر .

على أن الصلاة لا تجب لمجرد أنها تنهى عن قبيح بحيث يحسن الترك دون الصلاة ، ذلك أن في تركها مفسدة من حيث هو ترك المصلحة ، ومن الشرعيات ما يجب لكونه مصلحة ومتى ترك قبح لأنه ترك الواجب .

---

(١) المغني : اللطف جزء ١٣ — ص ١٦٤ .

(٢) المغني : جزء ١٢ — النظر والمعارف ص ٢٨٩ .

ذلك موقف حاسم تجاه محاولة فصل الدين عن الأخلاق ، فإذا كان الدين يلزم عنه الصلاح فذلك لا يعنى أن يدعى الإنسان الفضيلة دون حاجة إلى ممارسة الشعائر الدينية ، لأن أداء الشعائر تجعل الإنسان فى موقف هو أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد .

ولا مجال للاعتراض أن المكلف قد يفعل اللطف ولا يمتنع عن الفساد إذ لا مجال للفصل بين إرادة التكليف وإرادة اللطف ، فالداعى إلى التكليف هو الداعى إلى اللطف والدلالة على قبح الفساد تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف ، ولا يحصل اللطف إلا بارتفاع الفساد فمن لم تنهه صلاته عن الفاحشة لم يزدد من الله إلا بعداً[1] .

ذلك رد المعتزلة على الوجه الآخر لمحاولة فصل الفضيلة عن الإيمان ، فليست الفروض الشرعية مجرد فروض تؤدى وليست الصلاة أفعالا وأقوالا مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم دون دلالة أخلاقية ، وليس ما يذهبون إليه من تفرقة بين العقليات والسمعيات تبرر الفصل بين الأخلاق والإيمان ، بل على العكس أكدوا الذاتية بينهما وهو موقف رائع لا نظير له فى الأخلاق الدينية اللهم إلا وربما على نحو أقوى لدى الصوفية .

إنه إذا كانت العقليات إنما تجب لذاتها أو لصفات تخصها بينما تجب السمعيات لأنها تؤدى إلى الحسن ولكونها لطفاً فذلك لا يعنى أن تقل درجة الإلزام فى الشرعيات عنها فى العقليات ، فليس ترك الصلاة بأهون من الكذب ، كما أنه إن جاز النسخ فى الشرائع بينما قيمة العقليات مطلقة ، فذلك لا يعنى إطلاقاً ما ذهب إليه البير نصرى أن معصية السمعيات لدى

---

(١) المغنى : جزء ١٣ ص ١٦٨ – ١٧٠ .

المعتزلة نسبية لا توجب فسق صاحبها فضلاً عن تكفيره بينما معصية العقليات مطلقة فمن ثم يجب تفسيق صاحبها وتكفيره[١] ، لأن الكبائر لدى المعتزلة ومن بينها الزنا وشرب الخمر توجب أن يكون فاعلها فاسقا أو فى منزلة بين الإيمان والكفر .

وأبعد عن الصحة رأيه عن المعتزلة فى شرب الخمر لقول النظّام إن إجماع الصحابه على حد شارب الخمر وقع خطأ، وتفسيره ذلك أن الشريعة العقلية لا تحرم الخمر ، إن اعتراض النظام على القياس وعلى حد الصحابة لشارب الخمر قياساً على رمى المحصنات لاختلاف أحكام المتماثلات فى الشرع واتفاق أحكام المختلفات[٢] وليس الاعتراض قائما على تفرقة بين ما يقبحه الشرع وبين ما يقبحه العقل ، فإن التكاليف وإن اختلفت عقلا وشرعا فوجوبها لا يتفاوت من حيث إن ترك السمعيات هو ترك المصلحة وفى ذلك مفسدة بل إن الشرعيات إذا قبحت ما كان مثله فى العقل محموداً كتحريم لحم الخنزير وإذا حسنت ما كان مثله فى العقل مذموما كذبح البهائم فإنها تكشف عن وجوه الحسن والقبح فى الأحكام ليلتزم بها العقل ومن ثم فقد وجب اتباعها .

ولكن إذا كانت الشرعيات لطفاً وفى أدائها مصلحة أفليس هناك ما يقوم مقامها فى الصلاح والبعد عن الفساد ؟ إن ما يفعله تعالى من الألطاف غير ممتنع قيام غيرها مقامها ولكن على أن يبينها المكلف كما هو الحال فى الكفارات الشرعية ، أما ما لم يدل المكلف عليه فلا يجوز البدل فيه فليس هناك ما يقوم مقام الصلاة فى كونها لطفاً بالشرائط التى بيّنها الشرع والخروج على ذلك مخرج الفعل عن كونه لطفا[٣] . وليس اللطف فيما افترضه الله على عباده من فرائض فحسب وإنما كل ما بينه الدين من أحكام فهو

(١) دكتور البير نصرى نادر ، فلسفة المعتزلة جزء ٢ ص ١١٦ .

(٢) دكتور عبد الهادى أبو ريده : النظام ص ٢٥ .

(٣) المغنى : اللطف ص ٤٢/٣٨ .

لطف من حيث ما يلزم عنها من مصلحة ، فإذا كانت الكفارات لطفاً بالمكلف فإن القصاص على نحو ما بينه الشرع لطف للقائم به من حيث هو يمثل حق المجتمع فى القصاص مصلحة له وإبعاداً للأفراد عن المفسدة، على ألا يكون القصاص عن جور فإن ما يفعله الإمام الجائر بالمحكومين لا يعد قصاصاً ومن ثم لا يعد لطفا لأنه داخل فى باب الظلم، وقد حرم الله الظلم على نفسه وجعله حراما على عباده .

بل إن قصص القرآن تعود على المكلف بضرب من ضروب المصلحة ، إذ أن إخباره عما لحق الأنبياء مع أقوامهم وغير ذلك لا بد أن يكون صلاحاً فى تكليف من تعبد الله بقراءة القرآن وتأمله [١] ، فلا شيء فى القرآن إلا وله تعلق بالتكليف ومن ثم كان وجهاً من وجوه اللطف ، فما يذكره القرآن من مشاهد يوم القيامة ، وما يلقاه المؤمنون الصالحون من نعيم وما يتعرض له الكافرون والفاسقون من عذاب كل ذلك لطف من حيث إن من المعلوم من حال من يتصور هذه الأمور فى الموقف أن يكون أقرب إلى الامتناع عن المعاصى ، إنه إذا علم أن الدق والجل من مساعيه يكتب فى الصحف أو تنطق به الجارحة التى صرفها فيه أو يظهر فى الموازين المنصوبة وعلم ما يحصل عند ذلك الموقف المتضمن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم أو الغم الشديد فإنه يكون أقرب إلى الامتناع عن المعاصى ، كذلك متى علم المكلف أن عاقبة الحسنات تقع ضد ما ذكرناه من المساوئ كان ذلك لطفاً فى فعلها والاستكثار منها ، وأن ما يحصل للمؤمنين من السرور بما يظهر من أحوالهم يجرى مجرى الثواب ، كما أن ما يحصل للفساق عند ظهور أحوالهم من الاغتمام كل هذه معان تحسن من حيث كانت لطفا وإذا حصلت هذه المعانى فإنه قد حسن الخبر عنها والدلالة عليها [٢] .

على أن ذلك لا يعنى أن الغرض من الفرائض أو السمعيات عامة التعريض

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٦ الشرعيات ص ٢٣ .

(٢) المغنى : جزء ١٣ (اللطف) ص ١١٠/١١١ .

للثواب لأن استحقاق الثواب ليس وجه وجوب إقامة هذه الفرائض ولا وجه حسنها فإن فقد الثواب لا يقدح فى وجوبها ، إنما هى تجب لكونها مصلحة ، والعقل يدرك الوجه الذى صارت له مصلحة من حيث معرفته وجه وجوبها وما اختصت به من صفات ومن حيث ما يستدل عليه وما يستنبطه من أحكام ثم من حيث معرفته أن هذه الفرائض قد أوجبها الله بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب أو عقاب[1] .

ولكى تكون السمعيات لطفاً يجب أن تفصح نصوص الكتاب المشتمل على الأحكام عن المراد من الخطاب ، فما يريده الخطاب ويفيده فلا بد أن يدل عليه بلسان مبين ، فلا يجوز فى خطابه إخفاء مراده من الخطاب ؛ لأن ذلك لا يكون إلا عن إكراه أو حاجة وكلاهما غير جائز على الله فضلا عن أنهما يؤديان إلى إخراج المراد من الخطاب عن أن يكون دلالة وتعريفاً وبياناً والله يقول : « تبياناً لكل شيء » [2] كما طالبنا أن نتدبر معانيه : « أفلا يتدبرون القرآن »[3]

ولكن قد يقع منه تعالى الكلام ويعلم بدليل العقل أن مراده غير ظاهره ، لأن دليل العقل كالقرينة وطريقة الاستدلال لجميعه واحدة ، فإن أفاد التشبيه فذلك معلوم تأويله بالاستدلال ، وإن قصد المجاز فلا بد من قرينة يدل عليها الخطاب إذ لا يجوز أن يريد تعالى من خطابه الإيهام[4] .

ولا يحتج بمتشابه الآيات لأن العقل قد دل على المراد بالمتشابه، ذلك أن لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولارتكنوا إلى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جزء ١٢ ، ص ٢٤٠/٢٤٧ و ص ٢٨٤ .

(٢) سورة النحل – آية ٨٩ .

(٣) سورة النساء آية ٨٢ ، سورة محمد : ٢٤ .

(٤) المغنى : جزء ١٦ ص ٣٧٠ .

طريقة التقليد ، ولكن وجود المتشابه أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكدوا فى معرفة الحق خواطرهم فيكونوا دائما فى فكر مجدد، وليست الآى المتشابه علة الفتنة التى يبتغيها المبطلون لأنهم بغير ذلك كانوا يضلون ، وإنما قد فرقت بين الثابت على الحق وبين المتزلزل فيه فضلا عما فى ذلك من تقادح العلماء وإتعابهم القرائح فى استخراج معانيه وما فى رده الى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله[1] .

ولكن تكون قراءة القرآن لطفا تبطل قراءته دون معرفة معانيه أو تدبر أحكامه، فالله لم يختص الرسول وعلماء السلف بالمراد من الخطاب دون سائر المسلمين ، وليس حال ابن عباس وغيره من المفسرين إلا أن تقدموا غيرهم بمعرفة اللغة وأسرارها وذلك ما يتفاوت فيه العلماء .

تلك هى مكانة العقل لدى المعتزلة سموا به إلى مكانة هى سر خصوبة الفكر الإسلامى فى أوج ازدهار فلسفتهم ، على أن نزعتهم العقلية المتحررة لم تزغ قلوبهم ولم تشطح بآرائهم بصدد اللطف إلى ما يخالف الدين وأحكامه، فهم بعد أن فصلوا بين العقليات والسمعيات وألحقوا الثانية بالأولى لم يجيزوا التهوين من الفرائض ولا التبديل فى أحكام الله ، بينما استنبطوا من الشرعيات ما يشحذ العقول على التفكير وما يثبت الأقدام على الإيمان والفضيلة؛ فكانوا بحق أهل النظر العقلى وأصحاب الاتجاه الخلقى فى الفكر الإسلامى بلا مراء .

بعثة الأنبياء

ذهب البراهمة إلى إنكار الرسل؛ فذلك فى رأيهم معارض للحكمة الإلهية إذ أن العقل يدل على حسن الأفعال وقبحها ، والتكاليف العقلية ثابتة من جهة العقول دون حاجة إلى الرسل ، ومدعى الرسالة إن أخبر بما يوافق العقل فقد أمكن الاستغناء عن الرسل بالعقل ، وإن أباح ما حذره العقل

---

(١) المرجع السابق ص ٣٧٣ و والزمخشرى : الكشاف — تفسير أية ... فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه (آل عمران — أية ٧) . وجولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٥٢ .

فكيف يجوز من الحكيم إباحة ما تحظره العقول أو أن يبعث من يتكذب عليه بإباحة ما تحظره العقول[١] .

لقد وافق المعتزلة البراهمة فى دلالة العقل على حسن الأفعال وقبحها ولكنهم خالفوهم فيما عدا ذلك إذ لا يمنع المعتزلة أن يرسل الله من قبله رسلاً تخبر شرائعهم بما يوافق دليل العقل أو تخالفه ، فالحكمة فى إرسال الرسل فضلا عن تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع إزاحة العلة وتتميم إلزام الحجة حتى لا يقولوا يوم العرض « لولا أرسلت إلينا رسولا » [٢] ، والحجة وإن ألزمتهم قبل بعثة الرسل بأدلة العقل،فليس هناك ما يمنع أن تقوى الأدلة ببعثة الرسل لتنبيههم من الغفلة وحثهم على الحظر « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »[٣] ولولا ذلك لأخذتهم الغفلة ولأعمتهم الجهالة عن مراعاة تكاليف العقل فمن ثم فإن الكفار فى جهنم يقولون: « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » [٤] .

وإذا كانت النبوة لطفاً للمكلفين فقد وجب على الله أن يؤيد رسوله ليقيم حجته على صدق رسالته ولا يجوز أن يظهر الله معجزته على يد كذاب لأن فى ذلك استفساداً لما فيه من إضلال المكلفين .

واللطف الإلهى ببعثة الأنبياء يقتضى عصمتهم عن الكبائر والصغائر جميعاً فيما يبلغون عن الله ، وموقف المعتزلة على تحررهم العقلى أكثر تشدداً إزاء العصمة من الأشاعرة ، فبمقتضى نظريتهم فى اللطف يمتنع الخطأ عن النبى حتى على سبيل السهو والنسيان وإلا انتفت الحكمة من اللطف الإلهى بإرسال

(١) البغدادى : أصول الدين ص ١٥٥ والباقلانى : التمهيد ص ١٠١ والبيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٨١ .

(٢) سورة طه آية ١٣٤ .

(٣) سورة النساء : آية ١٦٥ .

(٤) سورة الملك : آية ١٠ .

الرسل[١] ، وإن أجاز أبو علي الجبائي وقوع الخطأ الصغير منهم على سبيل التأويل إلا أن معتزليًّا كبيراً كالنظام منع أن تجوز عليهم الكبيرة أو الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل، أما السهو أو النسيان فجائز ولكنهم يعاتبون عليه مبالغة في التنبيه ، ذلك أن وقوع الخطأ يضيع الغرض من إرسال الرسل ، وتمتد عصمة الأنبياء عند المعتزلة إلى ما قبل الرسالة فلا يجوز أن يرسل الله نبيًّا كان كافراً[٢] .

ولا يمكن تفسير موقف المعتزلة المتشدد بصدد العصمة إلا في ضوء نظريتهم في اللطف ، فضلا عن أن موقفهم هذا الذي كانوا فيه أكثر تشدداً من الأشاعرة الذين أجاز أحدهم أن يبعث الله نبيًّا كان كافرا ، كما أجاز بعضهم على الأنبياء ارتكاب الكبائر قبل البعثة ينفي عنهم ما اتهموا به من تهاون في الدين أو زيغ عن أحكامه فضلا عن نقل آرائهم عن أصحاب الديانات الأخرى .

ولكن كيف تكون بعثة الأنبياء لطفا وقد حق العذاب على من يكفر بهم ، وقد كانوا قبل ذلك غير مستحقيه فضلا عن أنه لا يؤمن بهم إلا قليل ومن ثم فقد حق العذاب على الأكثرين ؟

إن عدم إيمان المكلفين بعد أداء الرسل رسالاتهم بما فيه صلاحهم ولطف بهم راجع إلى المكلفين لا إلى من كلفهم ، فالله لم يفعل ما اختار الكفار عنده الكفر ولا ألجأهم إليه ، كذلك لم يرد الله لهم الشرك من أجل أن يؤمن بالأنبياء خلق عظيم ، فالله لا يكلف زيداً ما عنده لا بد أن يكفر عمرًا ، بل لا يجوز إذا تقابل الأمران أن يعتبر الأغلب ، فإن كان الأغلب صلاحا اختاره الحكيم ، لأن ما كان مفسدة لا بد أن يقبح وصلاح غيره لا يخرجه من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المخصوص إذ لا

---

(١) الرازي : عصمة الأنبياء ص ٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤ وما بعدها وابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة حـ ٧ ص ١٦٠ .

اعتبار لكثرة النفع لعدد من المكلفين إذا كان ذلك لا يتم إلا بضرر ولو يسير يكره مكلفاً على اختيار الكفر[١] .

ولا تعد بعثة الأنبياء لطفاً إذا كان من المعلوم أنهم بغير البعثة يؤمنون فلما بعث إليهم الرسول كفروا وكذبوه وحاربوه ، لأنه لكى تحسن البعثة من حيث كانت لطفاً يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ما كانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف .

ذلك تحليل للطف الإلهى يستند إلى نظرة مثالية فى الأخلاق من حيث إن إيمان المكلف وصلاحه يرتهن بحرية إرادته من ناحية ولا يتوقف على شرك غيره أو فساده من ناحية أخرى ، فالحكمة الإلهية تأبى كل تصرف نفعى يبرر الواسطة بالغاية وتجعل هداية أقوام مشروطاً بضلال آخرين ، فالهداية بإرسال الرسل ككل القيم الأخلاقية مطلقة لدى المعتزلة ولا ترتهن بأى شرط إلا بحرية إرادة الإنسان ، تلك هى فكرة الأحكام المطلقة تسرى على حكمة الله كما تسرى على الإنسان من حيث لا يجوز عندهم أن نظلم زيداً ظلماً يسيراً إذا كان لنا أو لغيرنا فى ذلك النفع العظيم ، وهى فكرة تماثل ما ذهب إليه كانط من بعد حين جعل القيم الخلقية أوامر مطلقة وجعل الإطلاق شرطاً ليتسنى قيام الأخلاقية[٢] ، وقد سبقت الإشارة إلى نص مماثل لبرجسون يلتزم فيه رأى كانط ولا يخرج عما ذهب إليه المعتزلة من قبلهما .

وقد انتقد الأشاعرة فكرة اللطف الإلهى لبعث الأنبياء ؛ يقول الإيجى : ينتقض ذلك بأمور : منها أنه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين مدققين لكان لطفاً أتم وأنتم لا توجبونه بل تجزمون بعدمه[٣] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٣ ص ١٠١/٩٧ د

(٢) Kant : Fundamental Principles of the metaphysics of morals p.p. 253-270.

(٣) الإيجى : المواقف ، المرصد السادس – المقصد السادس ص ٣٣٠ .

ويرد المعتزلة على ذلك أن الله لم يدخر عن عباده شيئا من اللطف كان عنده يؤمن من لا يزال كافراً أو يعدل به بعض المكلفين عن طريق الرشد « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »[١] فدل بذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة، ولا يدل قوله : « إلا أن يشاء الله » على ما ينقض صدر الآية لأنه قد بيّن أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شيء ألبتة عند هذا الحد إلا أن يشاء الله حملتهم عليه وإلجاءهم إليه ، ولكن لا يقع لهم فى هذا الإيمان لزوال التكليف عنده ولخروجه على وجه يستحق به الثواب ومن ثم فإنه لا يفعله[٢] .

خاتمة القول فى اللطف

أشار فلاسفة كثيرون إلى فكرة العناية الإلهية ولزومها بصدد الأخلاق، فقد جعل أفلاطون مثال الخير مصدر المثل وعلة غائية للموجودات المعقولة من حيث إن العاقل يتوخى الخير بالضرورة ، ثم عبر عن اعتقاده فى عناية الله بالعالم بصدد ما فيه من نظام وتدبير وجعل الاعتقاد بالعناية الإلهية شرطاً ضرورياً لحسن السيرة والنظام الاجتماعى ، ولكن أفلاطون كان متردداً بين صور مختلفة من العناية[٣] وكما يقول القديس أوغسطين عنه إنه إذا كان لا يصعب علينا أن نستخرج من كتب أفلاطون عبارات توحى بافتقار الإنسان إلى مدد الله كى يزاول الحياة الفاضلة فإنه لا يصعب علينا أن نستخرج من كتبه عبارات توحى بالعكس[٤] ولا يشير أرسطو إلى العناية

---

(١) سورة الأنعام : آية ١١١ .
(٢) المغنى : اللطف ص ١٩٥ .
(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٣ .
(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٤٢ .

الإلهية إلا فى عبارة موجزة ، فالآلهة عنده ترضى أن ترى الإنسان يشاركهم فى العقل والحكمة ومن ثم فإن الحكيم محبوب لدى الآلهة[١] ولا يذكر أرسطو شيئاً عن كنه النعم التى يغدق بها الآلهة على الحكيم ويبدو أنها مجرد المحبة ولا يتوقع من فلسفة أرسطو أكثر من ذلك لأن ميتافيزيقاه تجعل الإله غير معنى بالعالم فضلا عن سيرة الإنسان .

وأغفل الرواقية فكرة العناية الإلهية وتركوا الحكيم الرواقى وحده يصارع الشرور .

ولا شك أن فكرة العناية الإلهية قد حظيت باهتمام أكبر لدى فلاسفة المسيحية ولكنها عند أوغسطين وباسكال ومالبرانش ترتبط ارتباطا كلياً بأصول العقيدة المسيحية من حيث إن النعمة الإلهية ليست منفصلة عن فداء المسيح[٢] وربما لا تتعداه ، ومن ثم لا يتسنى الأعتقاد بالعناية الإلهية كشرط لازم للفضيلة إلا إذا كان المرء مسيحياً يؤمن بعقيدة الصلب والخلاص .

ولا تشغل الفكرة فى فلسفة ديكارت إلا عبارات مبتسرة فى رسائله إلى الأميرة إليزابيث وبصدد حديثه عن الأخلاق ، والواقع أن ديكارت كان أكثر اهتماماً بجانب النظر ومن ثم فإن الكمال الإلهى عنده ضامن لصحة أفكارنا أكثر من أن تكون العناية الإلهية ضماناً لهداية سلوكنا .

وكان يمكن أن تجد الفكرة مجالا رحبا فى فلسفة ليبنتز ولكنها فى ختام الأمر تتقيد بالعقيدة المسيحية[٣] .

وليس الوجود الإلهى ضرورة أخلاقية فى ميتافيزيقا الأخلاق الكانطية إلا لأن الله هو الموجود الذى تتمثل فيه الذاتية بين الإرادة والقانون الأخلاقى ولا شىء بعد ذلك .

---

(١) The Ethics of Arirtotle translated by Thomrson B. X. Ch. 8 P. 307.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ٤٣/٤٧ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٣٠/١٣٢ .

بين هذه المذاهب الفلسفية المتباينة وغيرها من اتجاهات ومعتقدات دينية يقف التفسير المعتزلى للطف الإلهى أشد عمقا وأكثر شمولا وأبعد أثرا فى حياة الإنسان ككائن أخلاقى أو كمخلوق مكلف على حد تعبيرهم ، ولا يقتضى اللطف الإلهى من الإنسان إلا أن يكون مؤمناً بوجود إله واحد من حيث إنه ليس محاولة لفلسفة عقيدة معينة كما هو الحـــال لدى المسيحيين ، وليس فى اللطف الإلهى إنكار لوجود الشر أو ملاشاة للحرية بل على العكس لقد أثبت المعتزلة ذلك كله وأكدوه ، ولكن هل يقف العدل الإلهى عند مجرد اللطف ؟ وهل لا تتجاوزه العناية الإلهية ؟ إن فى العالم إحكاماً وتدبيراً ينبيء عن إله حكيم جعل ذلك لخير الإنسان فإلى سائر آرائهم .

الفصل الرابع

فى أن أفعال الله تهدف إلى غاية

مصالح العباد

يمضى التفكير المعتزلى متسقاً مع المنهج العقلى مستنداً إلى الأساس الأخلاقى لتفسير صلة الله بالعالم من ناحية وصلة الإنسان بالعالم من ناحية أخرى ، فبمقتضى عدله لا تصدر أفعاله تعالى إلا على وجه الصواب والمصلحة ، وبمقتضى حكمته يكون كل ما فى العالم من أجل خير الإنسان أو رعاية لمصالح العباد على حد تعبيرهم [1] وسياق مذهب يقول باللطف الإلهى من أجل هداية الإنسان يقتضى تعليل الخلق الإلهى لتوخى الخير الإنسانى ومن ثم كانت نظريتهم فى تعليل أفعال الله .

وليست نظرية المعتزلة فى ذلك بمعزل عن التيارات الفلسفية المعروفة ، بل هى تمثل رأى المذهب الغائى فى تفسير الظواهر الكونية ، هل هذه الظواهر طبيعية كانت أم عضوية تخضع لعلل غائية ومن ثم فإن وجودها يحقق كمالها أم أنها لا تخضع إلا لقوانين طبيعية أو آلية بحتة كما يرى الطبيعيون والآليون [2] ؟ أم أنها تخضع لمشيئة الله المطلقة دون علة أو حكمة كما يرى بعض المتكلمين كالأشاعرة .

إنه بمقتضى حكمة الله لا يمكن أن يكون الخلق عبثاً وإنما كل شىء يدل على إحكام التدبير والنظام « إنا كل شىء خلقناه بقدر » [3] فكل ما فى الكون لا بد أن يكون موصلا إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جزء ١ ص ٥٥ .

(٢) كوليه : ترجمة الدكتور عفيفى ، المدخل إلى الفلسفة ص ٢١٠ ، ١١١ .

(٣) سورة القمر : آية ٤٩ .

تلك نظرة تخلع على الكون وما فيه من ظواهر تفسيراً أخلاقياً من حيث استحالة تصور العبث فى الوجود ، كما أنه تفسير متسق مع مبدأ العقل وليس مستمداً من التجربة لأن العقل وحده هو الذى يضفى على الموجودات والظواهر تصور التدبير والنظام ؛ وإذا كان الله قد خلق كل شىء لعلة نافعة وغاية محمودة فإنه لا بد أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يتعقل الموجودات ويدرك سر وجودها ، فلا يجوز عليه سبحانه أن يخلق الجمادات دون الأحياء بل لا يجوز عليه تعالى أن يخلق الأشياء إلا ليعتبر بها العباد، ولا يجوز أن يخلق جسماً لا يعتبر به راء [١] ومن ثم فإن الله ينادى الإنسان أن ينظر فى ملكوت السموات والأرض وأن يفكر ويتدبر ثم أن يؤمن ويعتبر .

ولو كان العالم كله مخلوقات غير عاقلة لما استحق أن يوجد إلى أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك قيمة الخلق ويقدره وليس ذلك إلا الإنسان، لأنه وحده الذى يمكنه أن يدرك ذاته ويدرك ما حوله ويعتبر به ، إن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه الله لينتفع به المكلف ممن خلق وليكون عبرة له ودليلا [٢] ، وإذا خلق الله شيئاً من الجماد وجب عليه أن يخلق حياً وأن يتم عقله [٣] ، فالله لا يخلق شيئاً لا يعتبر به أحد من المكلفين .

ويعترض ابن حزم على رأى المعتزلة بقوله : إن لله تعالى فى قعور البحار وأعماق الأرض أشياء كثيرة لم يرها إنسان قط واعتراض ابن حزم فى غير محله لأن قوله يتضمن العلم بوجود هذه الموجودات ولم يشترط المعتزلة رؤيتها الحسية كما لا يقصدون النفع المادى بها وإنما العبرة الأخلاقية بمقتضى العقل لا الحس بوجودها .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص ٧٢ – نشر مكتبة المثنى ببغداد .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩١ .

(٣) الأسفراييني : التبصير فى الدين ص ٦٣ .

والمنكرون لتعليل أفعال الله من الأشاعرة وأهل الظاهر يتصورون فى التعليل تقييداً للإرادة المطلقة لله وما يُشعر بحاجة الله لتحصيل هذه الغاية ، يقول الرازى إن كل من فعل فعلا لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية ، وكل من كان كذلك كان ناقصاً بذاته مستكملا بغيره ، وهو فى حق الله تعالى محال، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح .

ولا يقال حصولها ولا حصولها بالنسبة إليه وإن كانا على التساوى إلا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له ، فلأجل الأولوية العائدة إلى العبد ترجح الوجود على العدم ، لأنا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له إما أن يكونا متساويين بالنسبة إلى الله تعالى أولا يستويان وحينئذ يعود التقسيم المذكور [١] .

واعتراض الرازى لا يخلو من مغالطة لأنه إذا كان طرفا الفعل مع الله على سواء فإن الترجيح لا يعود إلى الفاعل اللهم إلا مقتضى الحكمة وإنما يعود إلى نفس الفعل وإلى من سيلحقه الفعل وهو الإنسان المكلف ، فليس فى ذلك ما يوهم القهر على الله ، ولا يفيد ذلك معنى استكمال البارى بالغير ، لأن حكمته لم تحصل له من شىء خارج عنه بل هى قائمة به صفة له وليست لغيره ،فهو الحكيم ذو الحكمة كما أنه العليم ذو العلم [٢] ، وموقف الأشاعرة فى هذه المسألة ينطوى على تناقض لأن إنكار حكمة الله فى أفعاله يستلزم استحالة تعليل شرائعه وأوامره وهذا ما لا يذهبون إليه ، يقول ابن تيمية : إن من نازع فى إثبات الحكمة فى أفعاله تعالى قد ناقض فقهه أصول كلامه من حيث إنهم يقولون بضد ذلك فى مسائل الفقه

(١) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٥٠ .
(٢) ابن القيم الجوزية : شفاء العليل ص ٢٠٧ .

والتفسير والحديث ، فالرازى أنكر التعليل فى الكلام لأن إمامه الأشعرى، وأثبت ذلك عند بحثه مسلك المناسبة وهل تصلح دليلا على العلية لأن إمامه الشافعى [١] ، ويعلل محمد مصطفى شلبى هذا التباين بقوله إنه لم يجد للمعتزلة كلاما فى الفقه فاعترف بالتعليل ثم سهى عن أصله فى أصول الكلام [٢] .

وليس للأشاعرة أن يعلقوا اعتراضهم على لفظ الوجوب فى قول المعتزلة ، يقول ابن الهمام : واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت تركه نقص فى نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعى إلى ذلك الفعل ، وفى ذلك كمال القدرة الإلهية ، فيجب تنزيه الله عن ترك ما هو الأصلح للعبد فى الدين . . . لتعاليه عما لا يليق ولذا قالوا يجب أن لا يتصف بنقص ويجب وقوع وعده [٣] .

وليس للأشاعرة أن يتمسكوا بقوله : « لا يسأل عما يفعل . . » لأن هذه الآية بمعزل عن قضية الخلاف إذ القول بالتعليل لا يعنى محاسبته على فعله وإنما تصور حكمته فيما فعل من حيث لا يصدر عنه ما كان عبثاً .

ومن اعتراضات الرازى قوله : إن جميع الأغراض يرجع تحصيلها إلى شيئين ، تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن ، والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شىء من الوسائط ومن ثم كان التوسط إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثاً وذلك على الله محال ، فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشىء من العلل والأغراض [٤] .

ويرد ابن القيم بقوله : لايلزم عن تحصيل الأغراض توسط الشرط أو السبب أو العبث لأن العبث هو ما لا فائدة فيه ، ومن ناحية أخرى لم يذهب المعتزلة إلى

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٣٤ و ٣٥ .
(٢) محمد مصطفى شلبى : تعليل الأحكام ص ١٠٦ .
(٣) المرجع السابق : ص ١٠٧ .
(٤) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٥٠ .

تعليل أفعال الله بلذة الإنسان وإنما بمصالحه من حيث هو مخلوق مكلف أو بمعنى أدق خيره الخلقى وليس نفعه الدنيوى أو لذته .

على أن أهل السلف وإن وافقوا المعتزلة فى تعليل أفعال الله فهم يوافقونهم على أن تكون أفعال الله بمقتضى الحكمة ولكنهم يخالفونهم فى المقصود من رعاية مصالح العباد .

ومن ناحية أخرى فإن تصور ما فى الوجود يحقق كمالا هو خير للإنسان لما يلزم عما غير ذلك من شر وفساد ، ومن ثم فإن ابن القيم قد ذهب إلى تبرير وجود الباطل والفساد بقوله : لو لم يكن للباطل والكفر والشرك وجود فعلى،أى شيء كانت كلمته ودعوته تعلو فإن العلو أمر لشيء يستلزم غالباً ما يعلى عليه بل إنه قد ذهب إلى قول قريب لأهل وحدة الوجود فى تعليلهم الشر بمظاهر أو مجالى لصفات الجلال فى الله إذ يقول : إن فواته أى الفساد والشرك مناف لكمال تلك الأسماء والصفات . . الجبروت والقهر والانتقام واقتضائها لآثارها [١] .

ولا يذهب المعتزلة إلى مثل هذا التأويل لأنهم لا يدعون القول بضرورة وجود المشركين من أجل زيادة فضل المجاهدين أو علو درجاتهم فى الإيمان وإنما يفسر العدل الإلهى بحيث لا يتعارض مع حرية الإنسان فليس الشر أو الشرك إلا عن اختيار .

وإذا كانت الموجودات قد وجدت من أجل الإنسان فإن الإنسان ذاته لم يخلق سدى ، وإنما التكاليف غاية الخلق فى تفسيرهم لقوله تعالى: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»[٢] ، أى لا يؤمر وينهى وهم يعنون بذلك التكليف العقلى والشرعى معاً بمقتضى كون الإنسان عاقلا ومن ثم فإن التفسير لوجود الإنسان والتعليل لأفعال الله إنما يستندان عند المعتزلة إلى أساس أخلاقى

---

(١) ابن القيم الجوزية : شفاء العليل ص ٢٦٨ .

(٢) سورة القيامة : آية ٣٦ .

على خلاف رأى من وافقهم فى القول بالغائية والتعليل من أهل السلف الذين فسروا ذلك فى ضوء الرأى الدينى العقائدى البحت .

على أن هذا التفسير الغائى الأخلاقى يصلح فى النظرة الكلية إلى العالم والإنسان ولكن ثغرات المذهب تتضح فى التفاصيل أو الجزئيات ، وقد نجح الأشاعرة فى أن يجروا المعتزلة إلى أن يطلبوا منهم تعليل كل شىء من الشرور الجزئية وأنواع الفساد : ذلك الذى كفر حين بلغ ولو اخترمه الله صغيراً لخلص من العذاب ، إماتة الأنبياء وصالح ولاة المسلمين وتمكين زياد والحجاج ، الهلاك والدمار ، وجود الدود والذباب والأقذار [١] .

وقد كان أجدى على المعتزلة أن يذهبوا إلى القول أن لله فى ذلك كله حكماً خافية وذلك ما لا يبطل القول بالغائية أو التعليل، ولكنهم أتعبوا عقولهم بمحاولة تفسير كل شىء فأعوزهم الدليل فى بعض الأمور ، كما هو الحال فى مناقشة الأشعرى مع أبى على الجبائى حول الأطفال الثلاثة الذين اخترم أحدهم صغيراً ومات الثانى كبيراً على الشرك وثالثهم على الإيمان .

على أن ذلك لا ينقض النظرية المعتزلة ويكفى أن نشير فى ذلك إلى عبارة لكانط فى نقد الحكم الغائى إذ يقول : إنه لولا الإنسان لكان الخلق عبثاً . . . ولكن ليس الغرض ذلك الإنسان الذى يتأمل فحسب فينتهى به التأمل إلى أن يجد للكون غاية وإنما ذلك الإنسان ككائن أخلاقى هو الغاية من الخلق وإذا كان للوجود الإنسانى قيمة مطلقة فلا بد أن يكون للعالم غاية . . ولكن لا بد من وجود سيد يشرع فى مملكة خلقية من الغايات حتى يتسنى تحقيق الخير الأقصى تحت رعايته ويكون قادراً على أن يخضع الكون كله حيث الإنسان كموجود عاقل خاضع لقوانين أخلاقية ليتسق مع الغاية القصوى ، وبمقتضى الخير المطلق والعدل (وهما صفتان أخلاقيتان) اللذين يتحدان فيعبران عن الحكمة تهيأ الظروف كى يهدف

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ ص ٩٠ — ٩٨ .

العالم إلى غاية تكون مصدر الخير الأقصى فى ظل قوانين خلقية . . . إن الغاية الأخلاقية هنا تكمل نقص الغائية الطبيعية [١] .

أليست هذه المعانى هى نفس ما سبق إليه المعتزلة ؟ هل من دليل بعد ذلك على أن قولهم بتعليل أفعال الله كان معبراً عن اتجاهات أخلاقية ؟ أم هل من فلسفة أعلت من شأن الإنسان كما فعلوا ؟ لست أظن أن مذهباً إسلامياً آخر كان أكثر توفيقاً فى فهم قوله تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم . . . » [٢] كما وفق المعتزلة .

---

(١) Kant : Critique of Teleological Judgment (Ethico-theology) p.p. 591-592

(٢) سورة الإسراء : آية ٧٠ .

الفصل الخامس

هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده ؟

كل ما يصدر عن الله فبمقتضى حكمته فالله لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ولا يخلو فعل من أفعاله من صلاح .

والحكمة فى خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها بالسمع ، أما العقل فقد شهد أن الغرض إظهار آيات يستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب بالعبادة ثواب الأبد ، ولا ينافى ذلك غناه ذلك أن من كمال الغنى احتياج العالم إليه [1] ، وأما السمع فقوله تعالى: « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين »[2] وقوله : « وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون » [3] .

ولا يعترض على حكمته بخلق السباع والحيوانات المؤذية القبيحة والحيات والعقارب ، ذلك أن الغرض هو نفع الحيوانات أولا ثم نفع العباد ، أما نفعها فقد تفضل عليها بالإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتهى ، كذلك قد تعلق بها منافع للغير دنيوية ودينية ، أما الدنيوية فإن التّرياق من العقارب والحيات أصل فى دفع السمومات ،فما من شىء منها إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها ، وأما المنافع الدينية فهو أننا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر كنا إلى الاحتراز من عذاب الله المشتمل على أضر من هذه الحيوانات أقرب ، وعن الوقوع فيما يوجبه علينا ويجره إلينا أبعد ، بل كان لا يتصور من الله

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٤٠١ .

(٢) سورة الأنبياء : آية ١٦ .

(٣) سورة الذاريات : ٥٦ .

تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدة لمستحقيها إلا بهذه الطرق ، فإنا ما لم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا لا نتزجر عما توعدنا عليه كل الانزجار [١] .

هكذا فسر المعتزلة خلق ما يبدو ضارًّا غير منتفع به فى ضوء إيمانهم بحكمة الله من ناحية ونظرية اللطف من ناحية أخرى حيث يمكن لمن يؤدى الفكر حقه أن يتعظ ويعتبر بوجود هذه المخلوقات ويكون أقرب ما يكون إلى الصلاح .

والله إذ خلق الإنسان وجعله مكلفاً — وذلك منه تفضل وإنعام فى رأى معتزلة البصرة [٢] — فقد وجب عليه إكمال عقله وإقداره على النظر والتفكير ورعاية الصلاح والأصلح فى حقه بأبلغ غاية، إنه لا يترك عبده المكلّف هملا إنما يلطف به ويمكنّه من نيل المراشد وينعل أقصى ممكن فى معلومه مما يؤمن ويطيع عنده فى غير إلجاء [٣] ، ذلك رأى معتزلة البصرة يرون وجوب الأصلح على الله للإنسان المكلف فى شأن دينه ، فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح وأبلغ ما يمكن فى كل صلاح هو الأصلح، وذلك بزيادة الدواعى والصوارف والبواعث والزواجر فى الشرع وتقدير ألطاف بعضها خفى وبعضها جلى ، إن الصلاح هو كل ما عرى عن الفساد وهو الفعل المتوجه إلى الخير والمؤدى إلى السعادة السرمدية وليس المقصود به الألذ للناس ، وإنما ما هو أجود فى العاجلة وأصوب فى الآجلة [٤] ، فالله تعالى وإن كان قادراً على غير ما فعل إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده عند حد اختيار المكلف .

ويعترض ابن حزم على ذلك بقوله : إن الله منع الأموال قوماً وأعطاها آخرين وأرسل إلى قوم أنبياء وخلق آخرين فى أقاصى أرض الزنج

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٧ .

(٢) استدراك : معتزلة بغداد يرون ذلك واجبا عليه .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٢٨٧ .

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٤٠٥ .

يعبدون الأوثان فكيف يكون ذلك أصلح لهم فى أمور دينهم ؟ والله قد أعطى قوماً مالا ورئاسة فبطروا وهلكوا وكانوا مع القلة والخمول صالحين، وأفقر أقواماً فسرقوا وقتلوا وكانوا فى حال الغنى صالحين وأصح أقواماً وجمل صورهم فكان ذلك سبباً لكون المعاصى منهم وأمرض أقواماً فتركوا الصلاة عمداً وضجروا . . وكانوا فى صحتهم شاكرين لله . . أهذا الذى فعل الله بهم أصلح لهم[١] .

ولا يلزم عن اعتراضات ابن حزم إلا إنكار العناية الإلهية ، بل لقد شابه بأقواله المتشككين المعترضين على وجود إله حكيم[٢] ، فضلا عن أن المعتزلة ينكرون تماماً أن يصدر عن الله فعل يضطر عنده المكلف إلى الشرك والفساد ، ولكن الله يمتحن عباده فيضل من ضل باختياره ومحض إرادته وقد كان يمكن عند امتحان الله أن يزداد صلاحاً وإيماناً فينال بذلك ثوابا ، وقد دلت اعتراضات ابن حزم على القيمة الأخلاقية لنظرية المعتزلة فى الصلاح .

أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا فى فهم الحكمة الإلهية مذهباً أخر ، إذ لما كان لا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً ولا يريده فإن الخلق والتكليف واجبان عليه ، كما يجب عليه استصلاح حال المكلف بأقصى ما يمكن من الصلاح فى أمر دينه ودنياه معاً[٣] . ومن ثم فإن هذا العالم هو خير عالم ممكن ، وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له ، فالله تعالى أحسن نظراً بعباده من أنفسهم .

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل ص ١٠١ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ ص ١٦٦ .
اعتراضات مماثلة لابن الراوندى الملحد (انظر الانتصار) وكذلك لنولباخ واعتراضه على وجود الله وحكمته (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة) جـ ١ ص ١٣٨ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٢٨٧ .

وقد نسب إلى معتزلة بغداد معارضة نظرية اللطف ، يقول بشر ابن المعتمر : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعا إيماناً يستحقون به الثواب الدائم فى جنات النعيم ، ذلك أنه لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح فما من أصلح إلا وفوقه أصلح.[١] ولكن إذا لم يفعل الله بهم ذلك وهو حكيم لا يعجزه الإعطاء فقد دل على أن ذلك أصلح لهم من حيث هو أحسن نظراً بعباده من أنفسهم فى أمر دينهم ودنياهم ، على أن هذه النظرية تثير إشكالات خطيرة إذ يلزم عن ذلك أن يكون خلود أهل النار فى الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الأصلح للفسقة أن يلعنهم الله ويحبط أعمالهم [٢] ، ويبرر معتزلة بغداد ذلك أنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا وصاروا شرًّا من الأول [٣] .

غير أنه قد قيل إن بشر بن المعتمر قد رجع عن معارضته اللطف.[٤] ومهما يكن من شىء فإن نظرية معتزلة البصرة أكثر اتساقاً مع آراء المعتزلة عامة ومع اتجاهاتهم الخلقية خاصة ، إذ لما أثبتوا للإنسان حرية الاختيار أخرجوا دائرة شرور الإنسان عن نطاق مراد الله ، ولما أقروا بوجود الشر الميتافيزيقى والطبيعى وفسروه فى ضوء نظرية اللطف لم يتعارض ذلك مع ما يجب لصلاح الإنسان فى أمر دينه وأخلاقه من ناحية وحكمة الله من ناحية أخرى .

وباختصار فإن نظرية وجوب الأصلح على الله فى أمور الدين تمثل أوج مظاهر عناية الله بالإنسان وإرادة الخير والصلاح له .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٨٣ والخياط : الانتصار ص ٥٧ .

(٢) الجوينى : الإرشاد — ص ٢٨٧ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٤٠٥ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ٥٧

الفصل السادس

فى أن الحساب يوم البعث « استحقاق » « إعواض »

أصل الوعد والوعيد — عود إلى اللطف .

تؤمن الفرق الإسلامية باليوم الآخر والثواب والعقاب فيه حسب ما ورد به السمع ولكن المعتزلة يؤمنون بذلك سمعاً وعقلا من حيث إن الحساب فى اليوم الآخر ضرورة عقلية يقتضيها الموقف الأخلاقى .

ولقد سبق المعتزلةَ كلٌ من سقراط وأفلاطون فى التدليل على الحياة بعد الممات على أساس أخلاقى ، فقد أشار إليها سقراط فى حواره مع تلاميذه فى السجن فى محاورة « فيدون » إذ لا بد أن يوجد تعويض أبدى متبادل للأكوان . . . ولا بد أن يكون مصير النفوس الخيرة أحسن وأن يكون للنفوس الشريرة أسوأ مصير [1] .

وبعد المعتزلة فيلسوف آخر هو كانط رأى أن إنكار البعث لا يقف إلى جانب القاعدة الخلقية من حيث وجوب افتراض ديمومة أبدية للوجود الإنسانى كشرط ضرورى لتحقيق الخير الأقصى [2] ، فى ضوء هذا الفهم يمكن أن ندرك الموقف المعتزلى من اليوم الآخر حيث الإيمان به ضرورة عقلية تقتضيها الأخلاق ، ولما كان المعتزلة فى غير حاجة إلى التدليل على مسألة الخلود فى ذاتها لأنها إحدى أركان العقيدة ومن ثم لا يجادل فيها مسلم ، فإن اختلافهم عن سائر المسلمين فى تصورهم ليوم الحساب ذلك التصور الذى يتضح الاتجاه الأخلاقى فيه فى تسميتهم له بأصل الوعد

---

(١) الدكتور النشار : وعباس الشربينى : الأصول الأفلاطونية « فيدون » ص ٤٧–٤٨ .

(٢) Kant : Critique of Practicial Reason p. 344

والوعيد وهو بدوره مستمد من أصل العدل حيث تقتضى العدالة المطلقة لله أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار (١) .

ولا ينفصل أصل الوعد والوعيد عن أصل آخر هو المنزلة بين المنزلتين حيث فاعل الكبيرة وإن كان فى درجة بين الكفر والإيمان فإنه لسوء عمله وفسقه يستحق الخلود فى النار، فليس الشر فى نظرهم بأهون من الشرك فكلاهما يحبط الإيمان .

ويتلخص الفهم المعتزلى لليوم الآخر فى لفظ الاستحقاق ؛ فالإنسان يستحق بطاعته الثواب وعلى معصيته العقاب ، اتفقت المعتزلة على ذلك إلا البلخى ، إنه إذا حسن من الله أن يلزمنا المشاق فقد وجب عليه الجزاء وجوباً لازماً عن عدله ، ويخالف الأشاعرة المعتزلة فى لفظى الوجوب والاستحقاق ويستبدلون بهما لفظى التفضل فى حالة الثواب والعدل فى العقاب ، غير أن المعتزلة يرون أن درجة الاستحقاق أسمى وأعلى من التفضل المجرد (٢) .

واستحقاق الثواب يجب أن يكون سعادة دائمة خالية من الشوائب مقرونة بالتعظيم كما أن استحقاق العقاب يجب أن يكون عذاباً دائماً خالياً من الشوائب مقروناً بالاستحقار ، فالثواب كالمدح والعقاب كالذم ، فلما وجب كون المدح أو الذم عن حسن الأفعال أو قبحها دائمين فقد وجب استحقاق الثواب أو العقاب كذلك (٣) ولا يتعارض هذا مع ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف من فناء حركات أهل الخلدين إذ أنه كان يعنى بذلك أن يثبت الخلود والأبدية لله وحده .

ولا يجوز العفو عن المعاصى إن لم تقترن بالتوبة الخالصة لأن فى جواز

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٢٥ و ١٢٣ (الشرح لأحمد بن الحسين ابن أبى هاشم) .

(٢) الإسفراييني : التبصير فى الدين ص ٧٣ وابن حزم : الفصل ج ٣ ص ١٦٨ .

(٣) الرازى : نهاية العقول فى دراية الأصول ج ١ ص ٢٠٠ .

ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالاً منه على العفو ، ففى ضرورة العقاب لطف من حيث إنه زاجر عن ارتكاب القبائح كما يزجره خوف العقاب فضلا عما فى العفو من تسوية بين المطيع والعاصى وذلك ما لا يتفق مع العدل [١] ، وقد أشار الكتاب الكريم إلى خلود الأشرار فى النار « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » [٢] كذلك أشار تفصيلا إلى كبائر معينة واستحقاق أهلها خلود العقاب كالقتل العمد [٣] والإصرار على الربا [٤] .

ولا يحول دون الخلود فى النار لأهل الكبائر شفاعة ، إذ أنها غير جائزة لهم إنما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب ، كذلك لا ينفعهم بعد موتهم دعاء الأهل ولا استغفار الأحباب فالله يقول : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » [٥] .

فلا تخلص الإنسان ولا تنجيه إلا توبة خالصة من الذنوب ، وإن جاز لله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة فذلك غير جائز عن الكبائر إلا بعدها ، وليست التوبة لفظاً يردده اللسان وإنما يجب إن تكون ندما على المعصية من حيث هى معصية مع عزم على عدم العودة إليها إن قدر عليها ؛ يقول صاحب المواقف : اشترط المعتزلة فى التوبة أموراً ثلاثة : رد المظالم وأن لا يعاود ذلك الذنب وأن يستديم الندم وأن لا تكون توبته مؤقتة أو مفصلة بل يجب أن تعم التوبة جميع الأوقات والذنوب [٦] .

وإصرار المعتزلة على أن تشمل التوبة جميع الذنوب تستند بدورها إلى

(١) الإيجى : المواقف ص ٣٢١ .

(٢) سورة البقرة آية ٨١ .

(٣) سورة النساء: آية ٩٣ . « ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها .. .. .. »

(٤) سورة البقرة : آية ٢٧٥ . «وأحل الله البيع وحرم الربا ...... ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » .

(٥) سورة النجم : آية ٣٩ .

(٦) الإيجى : المواقف ص ٣٣٠ .

أساس أخلاقى إذ لا تصح التوبة عندهم عن ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه التائب قبيحاً أو يعتقده قبيحاً ، إنه إذا ترك التائب القبيح لقبحه وأصر على قبيح آخر لم يكن تاركا القبيح المتروك من أجل قبحه وإنما لصارف آخر ومن ثم فلا تقبل التوبة عن ذنب بعد العجز عن مثله فلا توبة عن الكذب لمن أصيب بالخرس بعد كذبه [١] .

ولما كان تشدد المعتزلة فى نظرتهم إلى عفو الله قد لا يستقيم مع العقل الذى لا يمنع من جواز العفو عن المسىء فإن البصريين من المعتزلة قد خالفوا البغداديين فى هذه المسألة إذ أجازوا العفو عقلا ولكنهم منعوه سمعاً [٢] .

غير أن الإنسان غالباً ما ينتهى به الأجل وقد خلط عملا صالحاً بآخر سيئاً ، ورأى الجبائى وابنه فى ذلك أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أربت عليها ، وإن أربت الطاعات درأت السيئات وأحبطتها ، وليست العبرة بكم الطاعات والزلات وإنما إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد [٣] ، وقد دل السمع على ذلك إذ يقول تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى »[٤]« لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي . . . أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » [٥] ، وفى الحديث إن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب .

فلا مبرر بعد ذلك لانتقادات الرازى حين يقول : إن القول بالإحباط يوجب فيمن جمع بين إحسان وإساءة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ وذلك عند التساوى ، أو بمنزلة من لم يحسن إن كان

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٤

(٢) القاضى عبد الجبار : وشرح أبى هاشم (شرح الأصول الخمسة) ص٦٧٧ . والرازى : نهاية العقول ج ١ ص ١٩٠ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٣٧٢ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٦٤ .

(٥) سورة الحجرات : آية ٢ .

المستحق على الإساءة هو الزائد، أو بمنزلة من لم يسيء إن كان المستحق على إحسانه هو الزائد ، ولما كان ذلك معلوما بالضرورة فقد بطل القول بالمحابطة ، لأن الثواب عند المعتزلة إنما يستحق على سبيل التعظيم كما يستحق العقاب على سبيل الإهانة ويتعذر الجمع بينهما طالما أن الذام والمادح واحد هو الله والمذموم واحد هو الإنسان المكلف فضلا عن أن الوقت واحد هو يوم الحساب .

ولما كان الثواب والعقاب دائمين وكان الجمع بينهما محالا فاستحقاقهما معاً يكون محالا ، ولا يقال يثاب تارة ويعاقب أخرى لأن المثاب يكون حال كونه مثاباً خائفاً من انقطاع الثواب وذلك يورث الحزن ، والمعاقب حال كونه معاقباً متوقعا لانقطاع العقاب وذلك فرح وسرور ، فلا يكون الثواب والعقاب حينئذ خالصين من الشوب[1] فمن الكبائر أو الفواحش ما يحبط لدى المعتزلة صالح الأعمال ، كما تحبط الردة سابق الإيمان ، وليس الشر بأهون من الشرك بل يذكر البغدادى عن المعتزلة أنهم يرون أن من فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة[2] وإن كان ما ذكره البغدادى يجب أن يؤخذ بحذر لشدة تحامله عليهم فالذى لا شك فيه أن الأشرار يستوون مع المشركين عند المعتزلة فى استحقاق الخلود فى النار .

ولكن هل تمتد النظرة الأخلاقية إلى أعمال الإنسان واستحقاق الثواب أو العقاب عليها إلى صميم الاعتقاد ، أو بتعبير آخر ما موقف المعتزلة من المشركين وفيهم المفسدون وفيهم غير ذلك ؟

إن استحقاق الكفار الخلود فى النار لا لكفرهم فحسب بل لجميع معاصيهم ولكونها كبائر فوجب أن يستحقوا بكل كبيرة دوام العقاب[3] .

---

(١) الرازى : نهاية العقول جـ ١ ص ١٩٦ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق — ص ١٧٣ .

(٣) الرازى : نهاية العقول جـ ١ ص ٢٠٠ .

وأما ما كان لهم من عمل صالح فى الدنيا فقد عوضوا عليه فيها ، وقد أحبط الشرك صالح عملهم من حيث إن الشرك أكبر الكبائر لأنه كفر بأنعم الله ، ونكران النعمة عند المعتزلة كبيرة .

ولكن إذا جاز العوض للكفار فى الدنيا عن صالح أعمالهم فهل يجوز للمؤمنين ذلك ؟ إن ما يفعله الله بالمؤمنين من الولاية والرضا فهو ثواب ، غير أن النظام قد ذهب إلى أن الثواب لا يكون إلا فى الآخرة وأن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين فى الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب وإنما فعله بهم ليزدادوا إيماناً وليمتحنهم بالشكر عليه [1] .

وذهب الجاحظ إلى أن خلود الكفار فى النار يكون بالنسبة للكافر المعاند ، وأما المبالغ فى اجتهاده ولم يهتد ولم تلح له دلائل الحق فإنه معذور إذ كيف يكلف بما ليس فى وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله [2] .

ولا يبدو أن أحداً من المعتزلة يشارك الجاحظ هذا الرأى الخطير ، لأن معرفة الله جملة عندهم تتم ضرورة بل إنها تتم فى سن سابقة على التكليف فضلا عن أن النظر العقلى عندهم واجب على الإنسان العاقل المكلف وأول الواجبات العقلية معرفة الله ، بل إن العقل يصل إلى معرفة الله قبل ورود السمع ومن ثم فلا عذر للمشرك فى شركه .

تلك هى نظرة المعتزلة إلى اليوم الآخر حسب أصلهم « الوعد والوعيد » تحكمها النظرة الأخلاقية البحتة بل إن الأخلاق وحدها هى التى تلقى الضوء على موقف المعتزلة إزاء كل المشكلات أو الموضوعات كفكرة الاستحقاق والتوبة والمحابطة وخلود الأشرار فى النار ثم نظرتهم إلى الكفار .

ويتضح الاتجاه الأخلاقى الذى أملى على المعتزلة موقفهم إذا قورن باتجاه

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٥٠ .

(٢) الإيجى : المواقف ، ص ٣٧٨ .

اخر شاركهم الرأى فى خلود أهل الكبيرة فى النار وإن لم يماثلهم وأعنى الخوارج ، فاتجاه هؤلاء يعليه التطرف فى الدين فحسب وليس للأخلاق مدخل فى ذلك بعكس المعتزلة .

ولكن إذا كان اليوم الآخر للعوض والاستحقاق وإذا كان ذلك واجباً على الله جزاء ما لقى الإنسان فى الدنيا من المشاق فضلا عن التكليف فما وضع غير المكلفين يوم الحساب وقد تحملوا المشاق ؟

إن النظرة الأخلاقية إلى اليوم الآخر فضلا عن أنها تتعلق بالمكلفين فحسب فإنها تصل بين الدار الآخرة وبين الحياة الدنيا صلة لا انفكاك فيها ، غير أن اتساق المذهب يقتضى أن تمتد هذه النظرة نفسها إلى غير المكلفين من أطفال وحيوانات ، وقد سبقت الإشارة إلى رأى المعتزلة فى أن المحن والمصائب والآلام التى تلحق غير المكلفين إنما هى للطف أو للعوض أو للاثنين معاً ، ذلك أن كل فعل لله يجب ألا يتنافى مع عدله ، بل لا يكفى أن تكون جميع أفعاله تعالى غير متعارضة مع عدله وإنما يجب أن تكون كذلك صادرة بمقتضى عدله .

فإذا كان يحسن من الله أن يكلف لأجل الثواب فكذلك يحسن منه أن يؤلم لأجل العوض ، ذلك ما ذهب إليه أبو على الجبائى وذهب ابنه إلى أن ذلك يحسن للعوض والاعتبار ، على أن العوض ليس علّة فى إلحاق الألم وإن استحق من لحقه الألم العوض ، وإنما يحسن إلحاق الألم للنفع إذا تعذر الوصول إلى النفع بغير الألم ، كما نستأجر الأجير ليشق ويكدح لنفعنا ولينال الأجر عوضاً عما لقيه إلا أن النفع فيما يلحق غير المكلفين من الآلام والأمراض يعود عليهم وليس على الله .

ولا فرق فى العوض الواجب على الله بين أن يفعله تعالى وبين أن ينتجه أو يلجئ إليه أو يوجبه أو يأمر به ، فعوض البهائم إذ تذبح واجب عليه تعالى من حيث أباحه بالشرع وأمر به ، فدل ذلك على أنه حسن ولا يحسن

ذلك للأمر — اتساقاً مع نظريتهم فى أن الشرع لا يحسن الفعل ولا يقبحه وإنما يدل على جهة الحسن أو القبح فيه — وإنما يحسن للعوض ، والعوض للبهيمة أنفع لها كما يختار تعالى للعبد التكليف الذى يوصله إلى درجة النفع بل إن ذلك النفع للبهيمة بالقدر الذى لو أدركته واطلعت على ما تستحقه من عوض لتمنت لأجله تكرار الذبح حالا بعد حال [١] ! فليس لأحد أن يشفق على البهيمة أو ينوح إذ تذبح إلا إن صح أن ينوح على نفسه إذ يكلف، فإذا كانت الآخرة للمكلفين استحقاقاً للثواب فهى لغير المكلفين استحقاق للعوض ، على أن ذلك لا يبيح لنا تعذيبها أو الإضرار بها لأن عوض ذلك ليس على الله وإنما وزره على الفاعل .

وعوض البهائم مقابل ما تلقاه من مضرة أو هى على حد تعبير أبى هاشم بمنزلة استرجاع المغصوب ، ولا يحسن من الله الآلام لغير المكلفين لأنه مالك لها يفعل بها كما يشاء ، إن كونه خالقاً منعماً لا يوجب كون الألم الواقع منه أو الذى أباحه حسنا من غير أن يتضمن العوض عليه ، وإلا لم يخل الفعل بذلك من كونه ظلماً ، كذلك لا يقال إن إدامة العافية تفضل منه تعالى وليس الألم إلا قطع ما سبق أن تفضل به ومن ثم فلا حاجة إلى العوض ، لأن الألم ليس مجرد سلب اللذة ولا المرض مجرد انتفاء الصحة إنما ينطوى كلاهما على أمر زائد ، وإذا كان تفضلنا على عار بجلباب يرتديه يكون فى استرداد الجلباب إيذاء له ، كذلك إذا فعل الله الآلام وأباحها فقد وجب عليه العوض ، لقد ورد فى الحديث القدسى « من أخذت كريمتيه فى الدنيا لم أرض له إلا الجنة » فبين سبحانه أن سلب العينين يوجب عوضاً عظيماً [٢] .

ولا تتفق آراء المعتزلة فى كيف يكون عوض البهائم فى الآخرة ، هل تنال

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى — اللطف ص ٤٥٩ . يبدو أن ذلك قياسا على درجة الاستشهاد إذ لو أدرك الشهيد درجته لتمنى أن يبعث ثم يقتل ثم يبعث ثم يقتل — وبصرف النظر عن القياس فالنظرة الأخلاقية للحيوان واضحة .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤٦ .

النعيم؟ وهل هو دائم؟ فضلا عن أنهم أقحموا أنفسهم فى إشكالات تتعلق بجزاء السباع من الحيوانات فهل جزاؤها العذاب لاعتدائها على غيرها أم أنها تفنى [١] ، لقد كان أجدر بهم أن يقف تفسيرهم الأخلاقى عند حد المكلفين ، ولكن يبدو أنهم أكرهوا على الرد على هذه الاعتراضات من جانب الأشاعرة من ناحية والبراهمة من ناحية أخرى ، من حيث إن هؤلاء يرون قبح ذبح البهائم عقلاً ؛ ومع ذلك فقد شملوا الحيوان بنظرتهم الأخلاقية من حيث إن آراءهم على حد تعبير جولد تسيهر حماية الحيوانات فى صورة إنسانية [٢] .

والله لا يفعل الآلام لمجرد كونها مؤدية إلى عوض وإنما كذلك لكونها لطفاً واعتباراً للمكلفين ، فاللطف فى ذبح البهائم كونها قربى إلى الله بما يناله من التقوى ، كذلك اللطف بالمكلفين فى آلام الأطفال وموتهم من حيث كانت هذه الآلام محنة بوالديهم فالله يعبد بالصبر كما يعبد بالشكر ، على أن الوالد إذا لم يعلم بموت ابنه لم يجب العوض على الله لأن العوض إنما يكون على ما يصيب الإنسان من كرب وغمة ، فآلام غير المكلفين بشىء راجع إلى التكليف ، ومن ثم لا تخرج عن كونها حكمة ، إنها قد تصرف عن القبيح وتبعث على الواجب فتكون بمنزلة العبادات الشرعية ، فالصبر على ما يصيب الإنسان فى بدنه أو ماله أو ولده كالشكر على نعم الله ؛ ولما كان التكليف طريق نفع عظيم فقد وجب الشكر والتسليم .

ولكن ما هو عوض الأطفال عن آلامهم ومصائبهم؟ ذهب المعتزلة إلى أن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين فى الجنة ليكونوا خدماً لهم يستوى فى ذلك جميع الأطفال من كان ابناً لمؤمن أو لكافر ، ولقد أثار عليهم هذا القول ثائرة الأشاعرة إذ يلزم عن هذا أن يستوى إبراهيم ابن النبى مع أبناء الكفرة [٣] .

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٣ والمغنى اللطف ص ٥٠٠ – ٥٠٣ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٩٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٤ ص ٧٢ .

ولا مبرر لثورة الأشاعرة والظاهرية لأنهم قد سووا بين أبي طالب عم النبي وبين سائر المشركين فى الخلود فى النار ، فالخلود فى الجنة لأبناء المشركين أهون من القول بخلود أبي طالب المدافع عن النبي إلى يوم مماته فى النار ، ومن ناحية أخرى لقد ذهب بعض الأشاعرة إلى أن الله يجوز أن يعذب أبناء المشركين إغاظة لآبائهم [(١)] ! . وهذا قول يجافى العقل والعدل معاً بل إن رأى المعتزلة أقرب إلى السمع حيث « ولا تزر وازرة وزر أخرى » [(٢)] وحيث كل مولود يولد على الفطرة .

واختلفت المعتزلة بعد ذلك فى ديمومة العوض ، ذهب متقدموهم إلى أنه دائم وذلك من الله فضل وليس جزاء ، وذهب متأخروهم إلى أنه ينقطع لأن استحقاق العوض بقدر ما لحق من الضرر ، ومن ثم فإن غير المكلفين من الأطفال والبهائم يقول لها الله : كونى ترابا فتنقطع عنها الحياة [(٣)] ، ولكن سواء أكان العوض دائما أم منقطعاً فإن المعتزلة قد أجمعت على أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه وتعالى الأطفال فى الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم [(٤)] .

جمع المعتزلة الدنيا والآخرة فى نظرة شاملة جامعة يحكمها قانون خلقى واحد هو عدل الله ، فإن اختلت الموازين فى الدنيا حيث الشرور والآلام فإنها يجب أن تستقيم يوم القيامة وفقاً لمبدأى الاستحقاق والعوض ، يشمل ذلك المكلفين وغيرهم ، حيث إن عدل الله لا يتباين ولا يختلف ، قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » [(٥)] ونظريتهم فى جملتها

---

(١) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ص ٥٣ .

(٢) سورة الأنفال : آية ١٦٤ .

(٣) المغنى : اللطف ص ٥١٨

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٣ .

(٥) سورة الأنبياء : آية ٤٧ .

تتميز بالسمو الخلقى فضلاً عن اتساقها مع النص القرآنى ، فهم ولا شك أعمق فهما لمعنى العدل الإلهى من سائر فرق المسلمين ، غير أنه يؤخذ عليهم أنهم أقحموا أنفسهم فى إصدار الحكم فى كل قضية ومعضلة كأنهم قد أوتوا العقل الإلهى ليحكموا بمقتضى عدله ، غير أنهم لم يذهبوا جميعاً إلى ذلك بل لجأ بعضهم إلى القول أن لله فى هذا سراً من الحكمة والعدل نؤمن به وإن كنا لا نعلم لم هو ولا كيف هو[1] ، وقد نقل هذا عنهم ابن حزم وهو من ألد خصومهم ، وقول هؤلاء — ولم يذكر أسماءهم — أقرب إلى الحق وأبعد عن التعسف فى إبداء الرأى فى دقائق الأمور ومعضلاتها .

وإن صح أن يعذر المعتزلة حين جعلوا غير المكلفين يشملهم قانون العدل الإلهى ، فإنهم لا يعذرون حين يخضعون الموت والآجال للقانون الأخلاقى فتطيش نظرتهم ولا تصيب من الحقيقة شيئاً ، إذ لا صلة بين الموت وبين التكليف ، فالموت يستوى عنده الأخيار والأشرار لا تخف سكراته عن الصالحين لصلاحهم ولا يتأجل الأجل ليزدادوا تقوى ، ولا ينقص من عمر الأشرار شيئاً ، فلا مبرر لقولهم : الله لا يميت كافراً لو أطال فى عمره لآمن ، فليس فى ذلك فساد أو استفساد ، كذلك لا يخترم الله الأطفال صغاراً لأنهم لو بلغوا لكفروا وفسقوا ، ولا ينهى أجل المؤمن لأنه لو بقى لكفر ، هذه زلة تؤخذ عليهم وقد استغلها الأشاعرة لينقضوا أصل العدل وفقاً للمفهوم المعتزلى من أساسه ، عندها افترق شيخ الأشاعرة عن شيخه المعتزلى ونفض عن نفسه جميع آراء الاعتزال ، ولا يكاد يخلو كتاب للأشاعرة يتعرض للمعتزلة دون ذكر قصة الأطفال الثلاثة لأنها حجتهم الدامغة التى أفحم بها الأشعرى شيخه ودحضوا بها آراء المعتزلة بأكملها حسب تصورهم .

ومع أن القاضى عبد الجبار قد أدرك أن لا تعلق بوصف فعل الله بالعدل

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٣ ص ١١٩ .

فى ابتداء خلق المكلف و إحيائه [١] إلا أنه فاته أن لا تعلق لأصل العدل بنهاية حياة المكلف أو موته أيضاً .

* * *

ولكن إذا كان لا تعلق لوصف فعل الله بالعدل فى ابتداء الخلق أليس للعدل الإلهى مدخل فى ابتداء حياة الإنسان على الأرض ، وإذا كان القانون الخلقى يحكم الحياة الآخرة ألا يفسر بدء النشأة الأولى ؟

لقد ذهب فلاسفة ومتصوفة إلى وصف معراج النفس كى تعود إلى المحل الأرفع الذى هبطت منه وبذلك تستعيد سعادتها ، كذلك قد نص الكتاب الحكيم على وصف خطيئة آدم ، فإذا كانت هذه الخطيئة على هبوط آدم ومن ثم ابتداء التكليف ألا يصح أن تكون علة الشرور والآثام ؟

إن الخطيئة الأولى لا تخلو من مغزى خلقى ، فلقد ترتب على هذه الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشر فى العــالم ولقد جرت على الإنسانية الشقاء إذ أضحى الإنسان خلواً من المواهب الإلهية مختل الطبيعة ميالا للعبث الخلقى ، هذا هو رأى فلاسفة المسيحية كأوغسطين وفلاسفة بورت رويال وبسكال ومالبرانش [٢] غير أن الالتزامات الأخلاقية عن الخطيئة الأولى خطيرة ، إنه حسب قول باسكال نفسه يبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من أربعة آلاف سنة [٣]،ولا يجدها فرانسيس نيومان فى كتابه صور من الإيمان مبرراً مستساغاً لوجود الشر فى العالم [٤] ، ويتساءل أندريه كريسون فى

---

(١) المغنى : جـ ٦ ص ٤٩ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ص ٤٢ و د. نجيب بلدى : بسكال ص ٨٩ .

(٣) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة جـ ١ ص١٣٥ .

(٤) Newman : Phases of Faith (the history of my creed) Ency. of Religin and Ethics, Vol. X, p. 581

سخرية : كم يبدو غريباً أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ولا غمس فيها أصبعاً بأية وسيلة بل لا يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ وبعد زمن من حياته [١] .

والواقع أن المسيحية قد جسمت وطأة الخطيئة الأولى لتعادلها بعقيدة النعمة الإلهية بصلب المسيح ، غير أنه بصرف النظر عن الناحية العقائدية فإن المشكلة المتعلقة بالمسئولية ما زالت قائمة .

وقد أشار الإسلام فى أكثر من آية « ولا تزر وازرة وزر أخرى » [٢] ، فأقر المسئولية الفردية إذ لا يخلص الإنسان الفرد فداء عام أو تضحية كلية ، فكل مسئول عن عمله ، إن الصلب يؤدى إلى انفكاك المسئولية الفردية التى هى أشد ما يحرص عليه الإسلام [٣] .

وكان على المعتزلة أن يدلوا برأيهم وفقاً لمبدأ المسئولية الفردية من ناحية وأصل العدل من ناحية أخرى مع إيمان بخطيئة آدم وهبوطه إلى الأرض بسببها .

ومن ناحية أخرى يجب أن تتسق آراء المعتزلة فلا يتعارض تفسيرهم لخطيئة آدم مع عقيدتهم بوجوب عصمة الأنبياء ، ومن ثم فإن معصية آدم ليست كبيرة وما فعله الله به ليس إلا تنبيها لما كان لا يصح أن يصدر عن نبى فلم يكن ذلك عقاباً وإنما محنة ، إنه بمنزلة الأمراض عندنا فى أنه تعالى فعله لا عقوبة ولكن على جهة الامتحان ، كيف وقد تاب آدم إلى ربه وأناب وقبل الله توبته وكيف يصبح هبوطه إلى الأرض عقاباً بعد قبول التوبة [٤] ولكن الصغيرة من النبى تبلغ فى حساب الله عليها حد

---

(١) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة جـ ١ ص ١٣٥ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٦٤ سورة الإسراء : آية ١٥ سورة فاطر : آية ١٨ سورة الزمر : آية ٧ .

(٣) الدكتور النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٥٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى اللطف ص ٤٠٨ .

الكبيرة لغيرهم لطفاً بهم ، وليس ما جرى على آدم من نزع اللباس والإخراج من الجنة والإهباط من السماء إلا صغيرة مغمورة بأعمال قلبه من الإخلاص والأعمال الصالحة التى هى أجل الأعمال وأعظم الطاعات ، وقد جرى ذلك عليه تعظيما للخطيئة وتفظيعاً لشأنها وتهويلا ليكون ذلك لطفاً له ولذريته فى اجتناب الخطايا واتقاء الآثام والتنبيه على أنه خرج من الجنة بخطيئة واحدة فكيف يدخلها ذو خطايا جمة [١] .

وليست خطيئة آدم علة الشر ولا بدايته ، بل على العكس إن ابتداء الخلق فى الدنيا خير من ابتدائهم فى الجنة ، ولو علم الله أن مقامهم فى الجنة كان أفضل لفعله بهم حيث يجب أن يفعل بعباده ما هو أصلح لهم وأنفع ، ولكنه علم أن الثواب والأجر على المشقة والعمل والتكليف أفضل وأولى ، إنه لو خلقنا فى الجنة ما كنا نعلم مقدار النعمة علينا فى ذلك ، وكنا نكون غير مستحقين لذلك النعيم بعمل عملناه ، وإدخالنا الجنة بعد استحقاقنا لها أتم فى النعمة وأبلغ فى اللذة ، فدرجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد ، ولو خلقنا فى الجنة لم يكن بد من التوعد على ما حذر علينا وليست الجنة دار توعد ، وقد علم الله أن بعضهم كان يكفر ويفسق ومن ثم فقد وجب أن يخرج منها [٢]

ولا يحتج بأن الدنيا دار محنة لأن تعريض العباد للمحنة صواب فى التدبير حسن جميل ، فمن أطاع وأصلح استحق الخلود فى الجنات ومن عصى وكفر فقد أساء إلى نفسه من حيث إن الله لم يعرضه للمحنة إلا بعد لطف منه وبيان ودلالة ودعاء .

تلك هى نظرية المعتزلة تفسر نشأة الإنسان المكلف بأصل العدل وتخضع خطيئة آدم لمفاهيمهم الأخلاقية فى اللطف والعصمة ولا تلزم عنها

---

(١) الزمخشرى : الكشاف فى تفسير آية خروج آدم من الجنة جـ ١ ص ٥٣ و ٥٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ١ ص ١٧٥ .

شراً أو تدع فى نفس الإنسان على الجنة أسفاً أو ندماً أو شعوراً بإثم وإن كان يتعذر التسليم معهم أن ابتداء خلق الإنسان على الأرض أصلح له من بدء حياته فى الجنة [١]، حقاً إن الإنسان فى الحياة يشعر أن الكسب بعد جهد أتم لذة منه بدونه وأن الانتصار بعد كفاح أوفر سعادة من الغنيمة السهلة ومع ذلك فقد لا نتفق تماماً مع المعتزلة فى أن درجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد وأن أعلى المنازل منزلة الثواب إذا كان الأمر مفاضلة بين الحياة الدنيا وبين نعيم الجنات .

(١) خالف الجبائى سائر المعتزلة فى ذلك فقال : كان جائزا أن يبتدئ الله سبحانه الخلق فى الجنة ويبتدئهم بالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب : مقالات الإسلاميين حـ ١ ص ٢٨٩ .

الفصل السابع

خاتمة مطاف ميتافيزيقا الأخلاق

حتمية اقتران الإيمان بالعمل الصالح — المفهوم المعتزلى للإيمان — أصل « المنزلة بين المنزلتين » .

كان لا بد بعد هذا الفهم الأخلاقى لحقيقة الدين وتعاليمه ، أن يتحد الدين مع الأخلاق وأن يقترن الإيمان لدى المعتزلة بالعمل الصالح ، بل لا غرابة أن ذهبوا إلى ذلك، فتلك هى النتيجة الحتمية لنظرياتهم واتجاهاتهم الفكرية ، بل لا غرابة أن تكون هذه بداية انشقاق المعتزلة عن جمهور أهل السنة ، فلقد أثبت المؤرخون وكتاب الفرق بدء ظهور المعتزلة باعتزال واصل مجلس الحسن البصرى بسبب قوله بمنزلة الفاسق — أو فاعل الكبيرة — بين منزلتى الإيمان والكفر ، غير أن أهل الكلام لم يثبتوا ما لهذا الاختلاف من أهمية تبرر الانشقاق ، فقد كانت حملتهم على المعتزلة بسبب آرائهم فى خلق الأفعال أو التحسين والتقبيح العقليين ، ولكنهم إن أشاروا إلى رأى المعتزلة فى الإيمان فإنما يذكرونه فى هدوء كأنما لم يكن بدء الانشقاق وظهور الاعتزال إلا من الناحية التاريخية فحسب .

على أن وجهة النظر الأخلاقية هى التى تكشف النقاب عن الفرق الشاسع فى التفكير بين كل من الحسن البصرى وواصل بن عطاء أو الأحرى بين جمهور أهل السنة وبين المعتزلة ، فلقد ذهب واصل إلى أن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً[1] ، ومن ثم فإن من افتقد

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ .

خصال الخير فقد فقد الإيمان ، ومن ثم كان رأيهم فى الفاسق أو فاعل الكبيرة أنه لكونه يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده فقد أصبح وسطاً بين الاثنين [١] ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد وإلا كان فاعل الكبيرة أو الفاسق مؤمناً وإنما الإيمان عقيدة وعمل ، وهم لم يزيلوا عنه صفة الإيمان ليثبتوا له صفة الكفر كما فعل الخوارج وإنما أقروا إسلامه وإن استحق مع ذلك بسبب فسقه وخصال الشر فيه الخلود فى النار .

أما الأشاعرة فقد كان لهم رأى آخر ، يقول الإسفرايينى : كانت الصحابة والسابقون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما فيهم من الاعتقاد الصحيح فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية وإن أفعالهم بالأعضاء والجوارح لا تنافى إيماناً فى قلوبهم [٢] .

على أن لابن تيمية رأياً آخر إذ يقول : أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص [٣] ، ومن ثم فإن موقف المعتزلة لا الأشاعرة أقرب إلى الصحابة والسلف .

وينكر المعتزلة أن لا تنافى خصال الشر الإيمان لأنه لو كان الإيمان مجرد التصديق القلبى للزم أن يوصف بالإيمان كل مصدق لأمر من الأمور سواء أكان مصدقاً بالله وبرسوله أم بالجبت والطاغوت لقوله تعالى: «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » [٤] فالمراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك أما الإيمان الذى لا يجامع الشرك فقد وجب أن يكون مغايراً للتصديق .

إن الدين هو فعل الواجبات لقوله تعالى: « وما أمروا إلا ليعبدوا الله

---

(١) الإسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٦٤ وابن المرتضى المعتزلى : المنية والأمل ص ٣ .

(٢) الإسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٦٤ .

(٣) ابن تيمية : فتاوى ابن تيمية فى الدين والأخلاق ص ٦٦ .

(٤) سورة يوسف آية ١٠٦ .

مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة »[١]
فوجب أن يكون كل ما تقدم ديناً .

بل لقد أشار الرسول إلى الفعل السيئ مبيناً مخالفته للإيمان : لا إيمان لمن لا أمانة له — الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق — لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن[٢] .

ويتضح المعنى الأخلاقى فى الفهم المعتزلى للإيمان إذا قورن بموقف فرقة أخرى يستحيل معها قيام الأخلاق ، وأعنى بهم المرجئة الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، فإذا كانت الشرور والمعاصى لا تضر الإيمان ولا تنفيه فقد أمكن أن يكون المرء مؤمناً متديناً ومع ذلك فاسق شرير ، ذلك موقف يأباه الفهم المعتزلى تماماً ويعاديه لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقاً عن الإيمان .

وليس بين الفرق الإسلامية كلها من اتخذ هذا الموقف الأخلاقى فى فهم الإيمان غير المعتزلة ، ويشرح الرازى اختلاف آراء الفرق بقوله : الإيمان إما أن يكون اسماً لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو لمجموعهما ، فأما إن كان اسماً لعمل القلب فإما أن يكون اسماً للمعرفة وهذا قول جهم أو يكون تصديق القلب وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة ، وأما إن كان لعمل الجوارح فإما أن يكون بمجرد القول أى إقرار اللسان وهذا ما ذهبت إليه الكرامية أو يكون لسائر الأعمال ومن ذهب إلى ذلك فقد ذهب إلى وجوب فعل الواجبات واجتناب المحظورات وهو قول الجبائيين أو جعل الإيمان فعل الطاعات بأسرها واجبة أو مندوبة وهو قول أبى الهذيل والقاضى عبد الجبار[٣] .

وإذا كان الإيمان يقتضى العمل الصالح فهل تجب جميع الأعمال الصالحة

---

(١) سورة البينة : آية ٥ .
(٢) الرازى : نهاية العقول جـ ١ ص ٢٠٥ .
(٣) المرجع السابق : جـ ١ ص ٢٠٠ .

وهل يلزمه ترك القبائح كلها كي يكون مؤمناً .

ذهب النظام إلى وجوب ترك القبائح فهذا ألزم ما يقتضيه الإيمان فهو عنده اجتناب الكبائر[١] ، ولا حجة فى إلزامات البغدادي على النظام ألا تكون الأقوال والأفعال إيماناً ومن ثم لا تكون الصلاة إيماناً[٢] لأن النظام يقول : إن الفعل والترك كلاهما طاعة ، فيلزم أن تكون الصلاة طاعة لأنها فعل ومن ثم فهى إيمان ، غاية ما يلزم عن قول النظام أن من لم تنه صلاته عن الفاحشة لا يسمى مؤمناً لأن الإيمان يقتضى الترك أولا .

غير أن سائر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الإيمان ليس مجرد ترك المحظورات والقبائح وإنما يقتضى العمل ، ولكنهم اختلفوا فى قدر العمل الصالح اللازم للمرء كى يكون مؤمناً ، فذهب أبو الهذيل وهشام الفوطى وعباد بن سليمان إلى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها بينما لم يجعل الجبائى النوافل جزءاً من الإيمان[٣] .

وليست المشكلة فيما يقتضيه الإيمان من القدر اللازم من العمل الصالح ، لأن من أثبت أن الإيمان يقتضى العمل فقد ذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ما أمكن أن تكون فى الأعمال زيادة ونقصان ، وذلك ما أجمعت عليه المعتزلة ، يقول البغدادى : كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيها الزيادة والنقصان[٤] ، ومن ثم يمكن أن تتفاوت درجات المؤمنين بقدر تفاوت صالح أعمالهم .

والآيات الكريمة بصدد إمكان زيادة الإيمان تناصر الموقف المعتزلى : « ويزداد الذين آمنوا إيماناً » [٥] « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » [٦] ، وكذلك يتسق

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٠٤-٣٠٥ .
(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٨ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٠٤ .
(٤) البغدادى : أصول الدين ص ٢٥٢ .
(٥) سورة المدثر : آية ٣١ .
(٦) سورة الفتح : آية ٤ .

الفهم المعتزلى للإيمان مع الكتب الحكيم حيث لا تكاد تذكر آية فيها وعد للذين آمنوا إلا وقد اقترن بها وعملوا الصالحات ، ويقترن العمل الصالح بالإيمان فى أكثر من خمسين آية من القرآن ، بل لا يكاد يذكر الذين آمنوا دون ذكر وعملوا الصالحات إلا فى موضع التشريع أمراً أو نهياً مثل « اتقوا الله — كتب عليكم الصيام — كتب عليكم القصاص » ، فدل اقتران العمل الصالح بالإيمان بصدد آيات الوعد على أن الإيمان الذى يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد مقرون بالعمل الصالح، أما الإيمان الذى لم يقرن بالعمل الصالح فلا توفيق لصاحبه ولا هداية ولا نور[١]، كذلك قارن الله الاستقامة بالتوحيد وجعلها شرط وعده وبشارته: « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا »[٢] « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً »[٣] .

كذلك وردت الآيات فى أكثر من موضع يقترن فيها الضلال والظلم بالكفر: « إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم»[٤] كذلك لا يشترط الكتاب الكريم للإيمان اجتناب الكفر فحسب بل ترك منهيات الأعمال[٥]: « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم »[٦] ذلك أن الظلم أقبح الشرور يستوجب خلود العذاب: « ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد »[٧] ولم يكن غضب الله على الأمم البائدة فيما قصه من قصص الأنبياء لمجرد شركهم وإنما لظلمهم وطغيانهم وظهور الفساد وذيوع الشرور والفواحش فيهم

---

(١) الزمخشرى : الكشاف — تفسير آية « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم » جـ ١ ص ٤١٧ .

(٢) سورة فصلت : آية ٣٠ .

(٣) سورة فصلت : آية ٣٣ .

(٤) سورة النساء : آية ١٦٨ .

(٥) جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ١٨٥ .

(٦) سورة الأنعام : آية ٨٢ .

(٧) سورة يونس : آية ٥٢ .

فاستوجب بذلك هلاكهم: « وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون »[١] « وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا »[٢] « فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا»[٣].

كذلك اقترنت الفرائض الدينية بصالح الأعمال ، فإقامة الصلاة تبعها فى أكثر من آية إيتاء الزكاة ، كما اشترط لصحة الصيام زكاة الفطر ، وكان التكفير عن السيئات أو فعل المحظورات غالباً يقتضى الإحسان كتحرير رقبة أو إطعام مساكين ، فدل ذلك كله على أن الإيمان يقتضى العمل الصالح ويحتمه .

ويستخلص المعتزلة قولهم بالمنزلة بين المنزلتين من تفسيرهم لقوله تعالى: « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » فالإيمان الصحيح فى ضوء هذه الآيات هو أن يعتقد المؤمن الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ومن أخل بالشهادة فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق[٤] .

ذلك هو الموقف المعتزلى من فاعل الكبيرة يرتبط بفهمهم للإيمان وهذا بدوره يصدر عن اتجاه أخلاقى ، وقد أدرك الرازى ذلك فذهب إلى أن تفسيرهم للإيمان فرع عن تصورهم لحسن الأفعال وقبحها ، وهو تصو يجعل السمعيات تتبع العقليات ويجعل أوامر الدين خاضعة للقيم الخلقية ، ومن ثم فقد وجب أن ينطوى الإيمان على فضائل .

وبصدد تحليل أصل المنزلة بين المنزلتين أخطأ ألبير نصرى نادر فى رسالته عن المعتزلة حين ظن أنهم اتخذوا موقفاً سلبياً فى الحكم على

---

(١) سورة القصص : آية ٥٩ .
(٢) سورة الكهف : آية ٥٩ .
(٣) سورة النمل : آية ٥٢ .
(٤) الزمخشرى : الكشاف ، تفسير الآية : ٤ من سورة البقرة .

فاعل الكبيرة حين جعلوه فى منزلة بين المنزلتين وأرجع ذلك إلى أنهم وجدوا من الصعب الحكم على حالة الفسق لأن النيات لا تظهر والمسئولية لا تقع إلا على القصد ، والإنسان مسئول عن إرادته ، فإذا لم تنفذ الإرادة لم يمكننا الحكم بواسطة الفعل الخارجى الذى قصدت الإرادة إليه[1] . ذلك أن الموقف المعتزلى ليس سلبياً بل إنهم أثبتوا لفاعل الكبيرة درجة الفسق وهى درجة ثالثة إلى جانب الإيمان والكفر هذا إلى أنه لا مدخل للكلام عن النية أو الإرادة فى هذا الأصل بل لو كان الحكم على النية دون الفعل لكان أولى أن يثبتوا لفاعل الكبيرة درجة الإيمان كما فعل المرجئة ، ولم يذهب المعتزلة إلى أن الحكم الخلقى على النية أو الإرادة فحسب كما ذهب كانط ، بل إنهم يعارضون ذلك على ما سيأتى بيانه ، فرأى الدكتور ألبير نصرى لا أساس له ، وإنما يفهم موقف المعتزلة من فاعل الكبيرة فى ضوء مفهوم الإيمان لديهم وعلى أساس النظرة المتكاملة الشاملة لاتجاهاتهم الفلسفية عامة حتى يتسق التحليل ويستقيم التفسير .

---

(١) الدكتور ألبير نصرى : فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ١١٦ .

البابُ الثانى

فلسفة المعتزلة الأخلاقية

الفصل الأول

من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية

« من الاعتقاد إلى النظر »

مشكلة الفلسفة الأخلاقية هى : ماذا ينبغى أن يكون عليه الإنسان من حيث هو إنسان ؟ ذلك ما تحاول نظريات الأخلاق الرد عليه ، ويضع المعتزلة السؤال فى صيغة مشابهة إذ تدور آراؤهم حول : ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف ؟ ووصف الإنسان بالعقل يحدد منهجهم ، والنظر إليه باعتباره مكلفاً يبين موضوع دراساتهم ، وهم لا يقصدون بالتكليف الشرعيات فحسب بل الإنسان مكلف بالعقليات — أو بالأحرى بالأخلاقيات — قبل النبوات وإرسال الرسل ؛ ذلك أن الناس محجوجون بعقولهم سواء منهم من بلغه خبر الرسول أو لم يبلغه[1] .

وأول ما يجب على المكلف طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر من حيث إن هذه الاعتقادات ليست إلا ظناً « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً »[2] ، ومن ثم فقد وجب ألا يمنع المكلف من التوقف أو التثبت إزاء المعتقدات سهو أو وهم أو دعة أو سكون ، بل ينبغى ألا يبقى المكلف مقلداً معتقداً أنه بعد النظر سيصل إلى ما وصل إليه بدونه وعن طريق التقليد وذلك أن القول : « بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا »[3] ليس إلا قبيحاً فى العقل لن يعفيه من أن يكون آثماً مستحقاً العقاب ، فكل اعتقاد سابق على التثبيت ليس إلا ظناً « ذلك ظن الذين كفروا »[4]

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين .
(٢) سورة النجم : آية ٢٨ .
(٣) سورة لقمان : آية ٢١ .
(٤) سورة ص : آية ٢٧ .

« إن يتبعون إلا الظن »[١] « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً »[٢] .

وليس الشك إثماً ولا قبحاً ، وإنما يقبح الشك لو ظل المكلف على حاله من الشك ، ولكنه يحسن فى ابتداء حال المكلف حتى يتسنى له أن يصل إلى العلم الذى عنده تسكن النفس ، بل لم يكن يقين قط إلا وسبقه شك[٣] ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى كان بينهما حال شك ومن ثم فقد وجب الشك ووجبت معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له[٤] .

ولا يلزم الشك لتعرف مواضع اليقين فحسب بل للتوقف والتثبت فيما يصل الإنسان من أخبار وما يرثه من اعتقادات[٥] ولكن فيما ينبغى أن يكون الشك ؟ ذهب ديكارت إلى وجوب التخلص من الآراء القديمة عدا الدين لأن حقائقه موحى بها والأخلاق لدواعى عملية لا تجتمع مع الشك والتردد ، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى العكس فإن هذه الدواعى العملية ذاتها هى التى تفرض على المكلف الشك فى أصول الاعتقادات والعادات الأخلاقية من حيث إنها تتعلق بسلوك المكلف فى الدنيا ومصيره فى الآخرة ، إنه لا يلزم كل مكلف النظر فى الجزء والمداخلة والكمون وإنما يلزمه النظر فى كل علم يخشى المضرة بتركه ، فحال المكلف كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم حتى لا يضل أو يطرق طريقاً فيه هلاكه ، فالغرض من الشك أن يتحرز المكلف من الضرر بما يتولد عن الشك وعن

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٤٨ . سورة يونس : آية ٦٦ . والنجم : آية ٢٣ .

(٢) سورة يونس : آية ٣٦ .

(٣) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٩١ وكريمر : تاريخ الحضارة جزء ٢ ص ٢٦٧ .

(٤) الجاحظ : الحيوان جزء ٣ ص ١٨ وجزء ٦ ص ١٠-١٦ .

(٥) ينسب مارتن شريئر إلى النظام أنه تابع أرسطو فى القول بأن الشك أول خطوات المعرفة (الدكتور أبو ريدة : النظام هامش ص ٥٢) وفى ذلك تعسف لأن التشكك ابتداء صفة الفكر الفلسفى عامة ولا يختص به أرسطو فضلا عن أن الشك ليس ركناً أساسيا فى فلسفة أرسطو كما هو الحال عند ديكارت مثلا .

التفكر من معرفة تمكنه من أداء الواجبات عقلية وشرعية ويكون عندها أقرب إلى الفضائل والطاعات وأبعد عن الرذائل والمعاصى ، فالعلم بأن الطعام اللذيذ مسموم صارف له عن تناوله ، ولن يتسنى للمكلف أداء ما افترض عليه إلا بعلم توصل إليه بالنظر .

تلك نقطة يفترق عندها رأى المعتزلة عن رأى ديكارت بعد أن اتفقا على أن الشك أول خطوات المعرفة ، فلا يوجب المعتزلة على الناس جميعاً من حيث هم مكلفون إلا التثبت بموجب شك فى علم متعلق بالعمل والسلوك فضلاً عن الاعتقاد بينما نحى ديكارت الأخلاق عن مجال الشك ليصبح شكه فى المسائل النظرية فحسب ، ويكون للمعتزلة بعد ذلك فضل السبق فى بيان قيمة الشك المنهجى المؤدى إلى اليقين ، وإن اتهم ديكارت فى منهجيه شكه فلا مجال لاتهام المعتزلة لأنهم يرون الشك ضرورة لتصحيح الاعتقاد وللتثبت من الآراء والأخبار ولإمكان العمل .

ولا يقال إن الشك لا يلزم العامة والأعراب ومن اختص بالجهل والغباء من حيث إنهم لا يدركون الأدلة التى تحصل بالنظر إلى صحيح الاعتقاد، لأن ذلك يوجب كونهم مكلفين لما لا يطيقون وإن صح منهم أن يتبعوا العلماء تقليداً فى الشرعيات فذلك غير جائز فى العقليات وأصول الدين ، إذ لا يحسن من المكلف أن يقدم على الاعتقاد تابعاً لغيره إلا بعد التوقف والنظر فى الأدلة كما يحسن منا فى الخبر أن نتثبت من صدق المخبر ومن حقيقة الخبر ، ولن يعذر المكلف إن عوّل على التقليد دون النظر ، وقد يتفاوت المكلفون حسب عقولهم بالنظر فى تفصيلات المسائل ويتعذر عليهم إدراك غوامض الكلام ولكن كل من كان مكلفاً فإنما يلزمه النظر جملة[1] .

ولما كان المكلف يلزمه التكليف دائماً ولا ينفك ذلك عنه بحال ،

(١) القاضى عبد الجبار ، وشرح أبى هاشم : شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .

وليس الحال كذلك فى العلوم النظرية من حيث لا يسأل إن جهل غوامض المسائل فى الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة أو إن أخطأ فيها ، كان التفكر والتثبت فى الإلهيات والأخلاقيات ألزم وأوجب[١] وبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن فإن أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدى إلى معرفة الله[٢] ، بل لا يجوز أن يبلغ أحد حتى يعرف الله[٣] إنه إن نظر علم أن له خالقاً خلقه ومدبراً دبره ، وعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح ومن ثم كان أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، والتيقن من وجود الله ووحدانيته ومعرفة عدله وحكمته إنما تجب على المكلفين عقلاً لا سمعاً لأنه ما لم يعرف الله تعالى بتوحيده وعدله فكيف يعرف ذلك بالسمع وكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل[٤] ، والعلم المؤدى إلى معرفة الله ضرورى إذ أنه العلم الأول الذى لا يتعلق بالأمور المفصلة ، ولا تختلف العقول فى ذلك لأن معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذى لا يجوز أن تدخله شبهة ألبتة على وجه من الوجوه ، ولا يقدح فى ذلك جحود عدد كبير من الملحدين والمشركين بالله مع عدم جواز التواطؤ أو الاتفاق على الكذب والكتمان ، لأن معرفة الله ليست مبتدأة فى العقول من قبل الله بالاضطرار والإلهام لأنها لو كانت كذلك لما حصل الجحود والإلحاد ، وإنما يصل العقل بالضرورة إلى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلى ولكن لا يمتنع على بعض المكلفين إيثار الراحة والدعة والفزع من النظر أو أن يدخل على نفوسهم السهو والغفلة فيكون منهم الشرك والجحود من ثم يلزم المكلف النظر حالاً بعد حال للتذكر والتبين والتحرز من الغفلة والجهالة المؤديتين إلى إنكار وحدانية الله وعدله[٥] .

---

(١) المغنى جزء ١٢ — النظر والمعارف ص ٣١٩ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣٧٦ وشرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .
(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٠ .
(٤) المغنى : جزء ١٢ — ص ٥٠٦ . (٥) المرجع السابق ص ٣٧٩ .

أما أن معرفة الله أول الواجبات فذلك لأنه بذلك يكون المكلَّف أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصى وإلى معرفة الثواب والعقاب ، إنه أن نظر فعرف التوحيد والعدل وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصى ومستحق المدح والثواب على الطاعات وأنه يستحقهما من قبله تعالى كان عند ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، وإذا كان الله خالق الإنسان قد ألزمه التكاليف التى هى الغاية من الحياة فإنه لن يتسنى للإنسان أداء التكاليف دون معرفة الله ومن ثم كانت معرفة الله أول الواجبات الخلقية على الإنسان من حيث هو مكلف .

تلك هى نقطة التقاء الميتافيزيقا بالأخلاق فى فلسفة المعتزلة ، ولكن ماذا يجب على الإنسان المكلف أن يعرف من الله ؟ إنه تجب عليه معرفة توحيده من حيث أن ليس كمثله شىء ثم عدله بمقتضى المفهوم المعتزلى للعدل وهو مفهوم أخلاقى كما سبقت الإشارة ، إنه باختصار أن يعرف المكلف أن الغاية من الخلق التكليف بقصد التعريض للثواب والمنازل العالية وأن ذلك بمقتضى عدل الله ، وأن الله يريد خير الإنسان بمقتضى لطفه بل سخر الوجود والكائنات إلى غايات محمودة بمقضى حكمته ، فإن عرف المكلف ذلك فقد عرف ضرورة وجوب شكر المنعم كأول واجب أخلاقى ، ولو كان الإنسان غير متمكن من معرفة الله بالنظر العقلى ضرورة لكان غير مكلف بشىء من العقليات ، فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان المرء غير متمكن من أن يعلم كمنزلة المجنون والصبى ، إن الله قد جعل المعرفة لطفاً بالإنسان المكلف ومن ثم كان النظر المؤدى إلى المعرفة واجباً على الإنسان فليس من شر أقبح من الجهل .

هكذا يصل المعتزلة بين معرفة الله وبين واجب الإنسان ككائن عاقل أخلاقى ، فلا قيام للأخلاق دون معرفة الله ومن ثم يتعذر كل فصل بين الأخلاق وبين أساسها الميتافيزيقى ، ومن ناحية أخرى ليست بين فرق

الإسلام جميعاً فرقة قدرت العلم وسمت بالعقل* كما فعل « المعتزلة[١] ، فكانت بحق خير من عبر عن روح الإسلام الذى نزلت أول آية فيه تطالب الإنسان بالمعرفة « اقرأ باسم ربك الذى خلق . . . اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم »[٢] .

وإذا كانت معرفة الله على جهة الجملة التى تتم ضرورة بمجرد النظر العقلى هى أول واجبات الإنسان المكلف ، فإن الإنسان من حيث هو مكلف تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات كشرط ضرورى لأدائها ، إن الله الذى أوجب الواجبات على الإنسان وجعل العقل له لطفاً قد نصب فى العقل الدلالة على جهة الوجوب ومكن المكلف من معرفة ذلك ، إذ لا بد فيمن تلزمه طاعة الأمر أن يعرف ما يلزمه وما اختص به من صفاته حتى يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى لزمه ، ولا بد أن يعرف سبب وجوب الواجبات وأن يفصل بينهما وبين غيرها حتى يكون أداءه لها على الوجه الذى يصح منه الأداء ، والمعرفة يجب أن تسبق العمل لأنها سبب التكليف ، إنه إذا تدبر وعرف فإن ذلك يدعوه إلى فعل الواجب ، أما إن فقد معرفة الواجبات فإن ذلك يسقط التكليف لأنه يكون بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه ومن ثم فإن الصبى والمجنون غير مكلفين لأنهما لا يعرفان حقيقة الواجبات على النحو الذى تجب ، ولا فرق فى سقوط التكليف بين فقد العلم فيما يحتاج فى فعله إلى العلم وبين فقد القدرة[٣] لأن المكلف يحتاج مع القدرة لأداء الفعل إلى الأدلة ، فكما يقبح التكليف مع فقدان القدرة فكذلك إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه بالتعريف وبنصب الأدلة إنما يقبح فى عقول العقلاء .

---

* فى بيان منزلة العقل ومصدر المعارف وكمعيار الحقيقة لدى المعتزلة : جولدتسيهر مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٥٨ — ١٥٩ والعقيدة والشريعة ص ٩٠ — ٩١ .

(١) المغنى جزء ١٢ ص ٤٦٣ .

(٢) سورة العلق : ١ ، ٢ .

(٣) المغنى جـ ١٢ ص ٣٦٠ .

وإذا كان استحقاق الثواب غاية التكليف فإنه ليس وجه وجوب الفعل ، لأن الواجب لا يكون واجباً بإيجاب موجب وإنما يختص بذلك لصفة له لا بد أن يعرفها المكلف ، تستوى فى ذلك الواجبات العقلية والشرعية ، أما العقلية فتجب لصفات تخصها يكشف عنها العقل ، وأما الشرعية فإنها وإن وجبت للأمر فذلك لكونها لطفاً ومصلحة من حيث إن إرادة العدل الحكيم تقتضى ذلك ، وفى ذلك يجب على الحكيم أن يكشف وجه اللطف والمصلحة فى الأمر كما يجب على المكلف العاقل أن يتبين ذلك ويستنبطه لأن المعتبر فى وجوب العقليات والشرعيات أن يعلم العاقل ما عليهما من الصفات ومن ثم فعليه أن يفحص وينظر قبل أن يقدم على الفعل وإلا فهو مقدم على قبيح يستحق الذم عليه[1].

ومعرفة الواجبات العقلية أو بالأحرى الخلقية على جهة الجملة تتم هى الأخرى كمعرفة الله بالنظر العقلى فى غير اضطرار ، ولا يلزم الإنسان من حيث هو مكلف أن يعرف تفصيل الواجبات كأحوالها وأجناسها لأن ذلك إنما يختص به أهل الكلام دون غيرهم وإنما يجب على المكلف أن يعرف بالنظر العقلى حسن الواجبات وقبح المحظورات لما تختص به كل من صفات كمعرفة حسن شكر المنعم ووجوبه وقبح الظلم وكراهته ، ولا يقدح فى ثبات علم الواجبات العقلية جملة اختلاف الناس وتنازعهم إذ لا خلاف فى أن رد الوديعة واجب ولكن الخلاف فى أن هذا الشىء بعينه وديعة ومن ثم يجب ردها ، ولذلك صح مع كمال عقول الخوارج أن يشتبه عليهم الحال فى قتال من خالفهم لاعتقادهم أنه عدل ومن ثم فهو مستحق وإن كان فى الحقيقة ظلم[2] .

وهكذا يضع المعتزلة المعرفة المؤدية إلى التفرقة بين الخير والشر أو بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة فى المحل التالى بعد وجوب معرفة الله ،

---

(١) المغنى : جزء ١٢ ص ٣٦٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٥٦ .

ومن الملاحظ أن جل اهتمام المعتزلة فى المعرفة إنما ينصب على المعرفة المتصلة بالسلوك أو الأخلاق كما أن اهتمامهم بالعقل إنما يتركز فى الجانب العملى منه، ومن ثم فإنهم يوجبون على الإنسان النظر المؤدى إلى معرفة يتحرز بها عن ضرر يلحقه ، أما المعرفة النظرية فإنها لا تجب على الإنسان من حيث هو مكلف ومن ثم لا تجب على الناس جميعاً ، والله لم يرد منهم ذلك إنما أراد من الإنسان النظر والمعرفة بمقتضى كونه مكلفاً ومن حيث كانت لطفاً تقربه من الفضائل والطاعات وتبعده عن الرذائل والمعاصى ، ومن ثم فإن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب فقد استحق العقاب[1] ، ومن ثم أيضاً فإن الصبى لم يكلف لأنه فقد العلم الذى وجوده شرط فى التكليف[2] .

ولن يتسنى للإنسان هذه المعرفة بالتقليد دون النظر لأن التقليد لا يؤدى إلا إلى الظن ، أما النظر فيؤدى إلى اليقين الذى عنده تسكن النفس ويطمئن القلب ،ولايعقل أن الإنسان قبل النظر يكون علمه كما هو بعد النظر وحصول المعرفة[3] ، « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »[4] .

وإذا كان العقل الإنسانى قادراً على معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر فإن مسئولية الإنسان قائمة قبل النبوات وإرسال الرسل بمقتضى شريعة العقل الذى تتساوى فطرته لدى الناس جميعاً فى إدراك الحقائق الأساسية جملة[5] ولكن هل المعرفة ملجئة إلى العمل بالضرورة ؟ كان

---

(١) المغنى : جزء ١٢ ص ٣٠٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٤) سورة الزمر : آية ٩ .

(٥) يذهب الدكتور أبو ريدة فى كتابه النظام ص ١٦٧ إلى أن هذه الفكرة غريبة عن روح الإسلام وتناقض قوله تعالى : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (الإسراء آية ١٥) والواقع أن لا غرابة ولا تناقض لأنه فى رأى المعتزلة هذا يختص بالعذاب عما توجبه الشرائع المنزلة ، أما شريعة العقل فهى واجبة دائماً بدليل قول الرسول عن امرئ القيس « إنه يحمل لواء الشعراء إلى جهنم يوم القيامة » =

سقراط قد ذهب إلى ذلك فوحد بين المعرفة والفضيلة ؛ فهل يتابعه المعتزلة أهل النظر العقلى ؟ ذلك ما يحتاج إلى فحص وعرض ، ولكن هناك مشكلة أخرى أثارت أعنف هجوم على المعتزلة من جانب الأشاعرة وأشياعهم أعنى قولهم : إن الأمر الإلهى إنما يدل على جهة الوجوب فى الأفعال ولا تجب الأفعال لمجرد الأمر أو بالأحرى أن الله قد أمر بالفعل لأنه حسن ولا يحسن الفعل لأن الله أمر به ، فكان لا بد من عرض وجهة نظر المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين والمعنى الأخلاقى الموجب لهذا القول فى شىء من التفصيل .

= فعذابه هنا على عربدته ومجونه وفجوره وعدم معرفته بالله وإن كان جاهليا ، وفى تفسير الكشاف للآية السابقة الذكر : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التى بها يعرف الله وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه أما بعثة الرسل فمن جهة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولا ينبهنا على النظر فى أدلة العقل (الكشاف جـ١ ص٥٤٤ — ٥٤٥).

الفصل الثانى

فى أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها

هل الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إلهية أو إنسانية ؟ أم أن مقياس الأخلاقية لا يقوم فى طبيعة الأفعال بل فى إرادة الله ؟ هل الخير والشر من الصفات العينية الموجودة فى حقيقة الأفعال ذاتها وأن مهمة العقل الإنسانى الكشف عنهما ؟ أم أنهما ليسا إلا معنيين يتبعان الإرادة الإلهية فلا يعد الفعل خيراً أو حسناً سوى أن الله تعالى أراده ولو أراد خلافه لكان الخير والحسن ما أراد ؟ هل فى القيم الخلقية قوة توجب العمل بها أم أن قوة العمل ليست إلا بمقتضى الأمر الإلهى .

تلك مشكلة تشغل حيزاً كبيراً فى الدراسات الأخلاقية[1] لأنها تحدد مصدر الإلزام الخلقى من ناحية وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى .

والاتجاه العقلى يجعل الخير والشر فى طبيعة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية ومهمة العقل البشرى وفى قدرته الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية .

ولم يكن الفكر الإسلامى عن هذه المشكلة بمعزل ، وقد اصطنع المعتزلة اتساقاً مع نسقهم العام فى التفكير الاتجاه العقلى ، وفى وصف الأفعال استبدلوا بالخير والشر لفظى الحسن والقبح وهما صفتان أدق فى التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية ، ذلك أنه ليس كل خير حسناً وليس

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٣٦ والفلسفة الخلقية ص ١٥٠ وما بعدها وكوليه وترجمة الدكتور عفيفى المدخل إلى الفلسفة ص ٣١٠ وولف وترجمة الدكتور عفيفى : فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ٢٦ / ٣٠ .

كل شر قبيحاً لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضرراً ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك[١] ، فالله قد تنزه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً وقد ينزل الضر بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسناً ، كذلك قد يكون فى عدل القاضى ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيراً .

فوجهة النظر المعتزلية التى لا تنفى وجود الشر وتراه حسناً إن كان لطفاً تقتضى أن توصف الأفعال على المستوى الأخلاقى بالحسن والقبح لا بالخير والشر .

إن الأفعال التى يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها ، فالفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوه : نحو كونه كذباً أو ظلماً أو أمراً بقبيح أو جهلاً أو إرادة لقبيح ، وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول يحصل عليه من حيث ينتفى وجوه القبح عنه كالأمانة ورد الوديعة وغيرهما أفعال تحسن لأنها كذلك ، كما أن الظلم يقبح لأنه ظلم من حيث هو ضرر لا نفع فيه يوفى عليه ولا دفع مضرة زائدة عليه ، ولا مستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه ، فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه ومن ثم علم قبحه ، كذلك الخبر متى علم أنه صدق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه[٢] .

والذى يدل على أن الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح أن هناك من الأفعال ما لا صفة لها زائدة على مجرد الوجود كالطعام والشراب وفعل الساهى والنائم ، أما الأفعال الأخرى فهى محل حكم أخلاقى كالمدح والذم والإباحة والحظر والتحليل والتحريم ، فلو لم يكن لهذه الأفعال حكم زائد على الوجود لم يكن لاتصاف بعضها أولى بأن تتصف بالقبح وذلك يوجب بألا توصف بشىء أو أن توصف بالحسن والقبح

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ التعديل والتجوير ص ٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

على سواء وذلك معلوم فساده باضطرار.

فلا مبرر لاعتراض الشهرستانى بقوله : ليس من حد الصدق إلا أنه إخبار عن أمر على ما هو به كما أن مفهوم الكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به ، وأنه لا يخطر بالبال كون أولهما حسناً والثانى قبيحاً ومن ثم لا يدخل الحسن والقبح فى صفاتهما الذاتية [١] لأنه لو كانت كذلك لاستوت الأفعال التى هى محل حكم خلقى بسائر الأفعال .

وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين فى الأفعال فلا يعنى ذلك مشابهة الأفعال للأجسام أو الصور التى توصف بالجمال أو القبح ، إن فاعل الظلم يستحق عليه الذم متى كان عالماً بذلك قاصداً إليه وليس كذلك صاحب الوجه المنفر ، إنما يقال للوجه إنه قبيح من حيث إن النفس تنفر من النظر إليه ، وقد يستحسنه البعض ويستقبحه البعض الآخر بل قد يستحسنه فى الوقت الثانى من استقبحه أولاً وإن كانت معرفته به لا تتغير ، وليست كذلك حال العقلاء فى الكذب والظلم إذا علموهما كذلك لأنهم لا يختلفون فى استقباحهما وفى أن الفاعل لهما يستحق الذم ، إن حسن المنظر أو قبحه راجع إلى حصول الشهوة أو نفور الطبع وذلك أمر راجع إلينا لا إليها وليس كذلك حال الفعل حسناً أو قبيحاً لأنه إنما يحسن أو يقبح لحال تختص به [٢] وإذا كان الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح فلا يعنى ذلك اتفاق الوجوه التى لها يحسن الفعل أو يقبح ، إنها تتفق فى حقائق الصفات فأما ما له حصل الموصوف على صفة فيجوز أن يختلف ، فالكذب يقبح لأنه كذب والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر نعمة وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق وإرادة القبح والجهل والأمر بالقبيح والعبث لكونها بهذه الصفات ، بل إن الفعل الواحد قد يحسن أو يقبح لأمور مختلفة فقد يقبح الكلام لأنه عبث أو لأنه أمر بقبيح

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ ص ٥٥ (خالف أبو هاشم الجبائى اعتبار الجمال ذاتيا قائلا إن الخلقة الحسنة لابد أن تفارق الخلقة القبيحة لأمر تختص به) .

أو نهى عن حسن أو لأنه كذب أو لأنه إيجاب ما ليس بواجب أو ترغيب في قبيح أو وعد بالثواب على ما لا يستحق به الثواب أو توعد بالعقاب على ما لا يستحق به العقاب أو أمر بما لا يطاق ، والإرادة قد تقبح لكونها عبثاً أو لأنها إرادة لقبيح أو إرادة لما لا يطاق ، والاعتقادات قد تقبح لأنها جهل أو إنها ظن لا إمارة له ولا دلالة عليه أو لكونها عبثاً ومفسدة أو لأنها مجرد تقليد .

وقد يحسن الكلام لأن فيه نفعاً أو دفع ضرر أو إذا كان صدقاً أو أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر أو كونه مصلحة أو تكليف ما يطاق ، وتحسن الإرادة ما انتفت عنها وجوه القبح .

على أن الصفة الذاتية في الفعل ليست عدمية فلا يحسن الفعل بمجرد انتفاء وجوه القبح عنه أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة مثبتة فيه بها يفارق الفعل الحسن غيره من فعل قبيح ولولاه لما اختص بأحكام الحسن والقبح لأن العدم لاتتعلق به أحكام[1].

والعقل كاشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه ومن ثم ينبغي النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل حسناً أو قبحاً ، فمتى كشف العقل عن وجه من وجوه القبح في الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوفى على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المقبحات العقلية ومن ثم علم قبحه باضطرار واستحقاق صاحبه الذم عليه ، ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفى على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه باضطرار ، فالمستدل في حاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله يحسن الحسن ويقبح القبيح وفي حصولهما في بعض المواضع والأفعال ، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة .

---

(١) المغنى: جزء ٦ ص ٨ .

بذلك يميز المعتزلة بين نوعين من المعرفة فى الأفعال : معرفة وجوه الحسن فى الفعل الحسن وذلك يحتاج إلى تأمل واستدلال ، ومعرفة أن هذه الوجوه الحسنة فى الفعل تجعل الفعل حسناً وذلك يعرف بالبداهة والضرورة .

فإذا علم وجه الحسن فى الفعل الحسن وانتفاء القبائح عنه علم حسنه باضطرار كما إذا علم وجه القبح فى الفعل القبيح علم قبحه بالضرورة والبداهة ، فالظلم المعلوم وقوعه وصفته معلوم قبحه ضرورة كما إذا علم أن الخبر صدق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه بداهة من غير احتياج إلى نظر أو استدلال[1] .

وتتفق العقول فى إدراك ما يعرف ضرورة ومن ثم فإن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون قبح الظلم وكفران النعمة وحسن إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ولو كان الحسن والقبح لا يدركان بداهة فى الفعل الحسن والقبيح لما أحاط به منكرو الشرائع بل لما اتفق عليه العقلاء مع سلامة الأحوال[2].

ولكن الأشاعرة لا يوافقون على أن إدراك الحسن والقبح فى الأفعال يتم ضرورة ، يقول الجوينى : إن مخالفيكم طبقوا وجه الأرض وأقل شرذمة منهم يزيدون على عدد أهل التواتر ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع فى إدراكها[3] .

ويقول الشهرستانى : لو قدرنا إنساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قومه ولا تأدب بآداب الوالدين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران : أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثانى أن الكذب قبيح بمعنى أن يستحق من الله لوماً عليه ، لم يشك أنه لا يتوقف فى الأول ويتوقف فى الثانى ومن حكم

---

(١) المغنى جزء ٦ ص ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ... ص ٢٦٠ .

بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول[1] وكيف يعلم قبح الظلم بداهة والخوارج يستحسنون قتل من خالفهم وأخذ أموالهم كما تستحسن طائفة من أهل الهند قتل أنفسهم .

ويرد المعتزلة أن الخوارج يستحسنون قتل من خالفهم من حيث اعتقدوه مستحقاً ، ولو علموا من حاله أنه ظالم لعلموه قبيحاً ، كذلك أهل الهند يقتلون أنفسهم بشبهة أو ظن ، إن العلم بأن الظلم قبيح إنما يحصل باضطرار على الجملة من غير تعين كونه قبيحاً من فعل مخصوص ، فلا يمتنع حصول العلم الضروري بقبحه من جهته على الجملة وإن احتيج فى تفصيل ذلك إلى تأمل ونظر فلا شىء من الأفعال حسناً كان أو قبيحاً إلا وله أصل ضروري غير أن تفصيل ذلك يحتاج إلى استدلال كأن يعلم المستدل وجوه الحسن أو القبح وحصولها أو انتفائها فى بعض المواضع وما يخالطه فى ذلك من شبهة أو ظن يقوم مقام العلم ، كل ذلك مما يجوز معه اختلاف العقلاء فى حالة بعينها ، بل إن قدرة العقلاء على إصدار الأحكام تتفاوت فنهم من تكفى معه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها ومنهم من يحتاج إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلية فى الفعل وغموض الحال[2] .

ومعرفة ما عليه الأفعال من حسن أو قبح شرط العمل ومن ثم فإنها تسبقه ، إنه إذا علم الإنسان حسن الفعل أو قبحه كان ذلك جهة دعاء إلى الفعل أو صرف عنه ما لم تعارضه الصوارف والدواعى كالحاجات والشهوات ، إننا إذا قلنا لإنسان كامل العقل إن صدقت أعطيناك ديناراً وإن كذبت أعطيناك ديناراً وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب فى جميع منافع الدنيا والآخرة وفى جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فإن فى هذه الصورة نعلم بالضرورة أنه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٣٧١ .

(٢) المغنى جزء ٦ ص ٢٢ .

وجهة القبح جهة صرف وتكون علة الترجيح علمه بأن هذا حسن وذاك قبيح[١] .

والمدح لازم عن الحسن وليس علة له كما أن الذم مستحق على القبح وليس باعثاً إليه ، فالحكم بأن الفعل يستحق صاحبه عليه المدح أو الذم إنما يصح فيه لكونه حسناً أو قبيحاً ، وقد يحسن الفعل أو يقبح ولا يستحق عليه مدح أو ذم إذا لم يكن الفاعل قاصداً إليه أو يمكنه التحرز منه فإذا لكم النائم فى حال نومه رجلاً فذلك قبيح غير أنه لا يستحق عليه الذم[٢] ومعلوم أن الأشاعرة قد عارضوا وهاجموا بعنف رأى المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين ، ووجهة نظرهم فى أن الحسن هو ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وأن سبيل العلم بالحسن والقبح هو الشرع فالفعل يحسن لأن الله أمر به ويقبح لأن الله نهى عنه وذلك ما لا يوافق عليه المعتزلة .

إن الأفعال لا يمكن أن تحسن أو تقبح للأمر أو النهى لأنها لا تعلق لها بالفاعل أصلاً ، إن أمره تعالى يدل على أن ما أمر به صلاح ، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد ، فالأمر والنهى دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر ، والدليل يدل على أن الشىء على ما هو به لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ، وكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه قد حدث لا أنه قد حدث للخبر ، وكما أن العلم يدل على أن المعلوم واقع لا أنه وقع بالعلم ، فكذلك الأمر والنهى إنما يدلان على الحسن والقبح وليس أن الحسن والقبح متعلقان بهما ، إن الأمر الصادر عنه تعالى يجرى مجرى قوله إن هذا الفعل واجب لأنه حسن كما أن نهيه ينبئ عن مثل قوله لا تفعل لأنه قبيح[٣] .

---

(١) القاضى عبد الجبار وشرح أبى هاشم : شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٣ .
والرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٥٢ .
(٢) المغنى : جزء ٦ ص ٣٢ و ٥٦ .
(٣) المغنى: جزء ٦ ص ١٢٢ .

ولو كانت الأفعال تحسن أو تقبح للأمر أو للنهى لكان يجب أن يكون الدهرى وسائر من يعتقد قدم الأجسام إذا لم يستدل على حدوثها وإثبات محدثها أن لا يعلم حسن شيء من الأشياء ولا قبحه من حيث لا يعلم الأمر والآمر والنهى والناهى ، ولو جوزنا ذلك فيهم لأنكرنا عليهم معرفة سائر الضروريات ، كيف وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يعلمون حسن شكر المنعم وقبح الظلم ، ولو أنكرنا عليهم معرفة ذلك لوجب كونهم غير عالمين بشيء ألبته ، ولا يقال إنهم يستقبحون الفعل القبيح بشبهة وظن كاستحسان أهل الهند قتل أنفسهم والخوارج قتل من خالفهم لأنه لو صح ذلك لصح القول بأن من عرف النهى إنما يعرف الأشياء على هذا الوجه وفى هذا نفى الاستقباح على الحقيقة ، ولا فرق بين هذا القول وبين من جعل معرفة كل شيء يعرفه العقلاء عن شبهة وظن [١] .

ولو كانت الأفعال بالأمر والنهى تحسن وتقبح لوجب أن تحسن أفعال الطفل والساهى والنائم لانتفاء النهى عن ذلك ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم عنها مع اشتمالها على الضرر .

ولو كان الفعل يحسن أو يقبح للأمر أو للنهى لما صح أن يعرف الأصم الأبكم حسناً أو قبحاً لفقد علمه بالأمر والنهى فلا يفصل بين الإحسان والإساءة ، ولا حسن مدح المحسن وذم المسيء ولا حسن شكر المنعم [٢] وكيف يقال لو أمرنا تعالى بالكذب لكان حسناً ولو نهانا عن الصدق لصار قبيحاً ولو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء فى النار مخلدين لكان ذلك له ولكان عدلاً وحقاً ، ولو نعم إبليس والكفار فى الجنة مخلدين كان ذلك له وكان حقاً وعدلاً منه [٣] ، لو جاز ذلك منه تعالى فكيف يقال فى أفعاله إنها صواب وحق وحكمة وكيف يكون الله حكيماً وهو يجوزون القبائح عليه .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٤ جـ ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣) أجاز الأشاعرة وقوع ذلك : الأشعرى ، اللمع : ص ٥٢ وكذلك أهل الظاهر ابن حزم : الفصل ... جزء ٣ ص ١٠٥ .

ولا يقال إن الأوامر تحسن بصدورها من إله مالك من غير تخصيص لأنها لو كانت كذلك لقبحت الأفعال حين تصدر من عبد مملوك دون تخصيص .

ولو حسنت الأفعال لأحوال فاعلها لوجب إن كان فاعلها متصفاً بالصلاح أن تحسن أفعاله كلها كذلك لو قبحت لأمر يرجع إلى الفاعل لوجب أن يقبح كل ما يصدر عن الظالمين من فعله[1] .

على أن هذه الانتقادات كلها على وجاهتها لا تؤثر فى موقف الأشاعرة من حيث إنهم لا يتصورون أصلاً، كيف يمكن أن تكون الأوامر الإلهيه تابعة لقيم أخرى صادرة عنها كما لو كان فى ذلك انتقاص من قدسيتها ، على أن النقد التالى يعد أخطرها جميعاً لتعلقه بصميم التشريع الدينى .

لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى التعاليم الشرعية بطل استنباط المعانى العقلية التى نستنبطها من الأصول الشرعية فلا يمكن أن يقاس فعل على فعل أو قول على قول فلا يمكن أن يقال « لم » و « لأنه » إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها[2] .

هذا رأى مفحم للخصم من حيث إنه يزلزل الأرض تحت قدميه ومن ثم فإن كثيراً من أشياع الأشاعرة قد خالفوهم فتابع صاحب المواقف المعتزلة فى أكثر قولهم إذ يقول : يقال الحسن والقبح لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص ، يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أن مدركه العقل (مع أن الأشاعرة يخالفون فى ذلك) .

الثانى : ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلى .

---

(١) المغنى جزء ٦ ص ١١٥ — ١٢٢ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٣٧٤ .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى[١] .

كذلك يخالف ابن تيمية الأشاعرة إذ يقول : إن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها فى حق الله تعالى وحق عباده وهذا مع أنه قول المعتزلة فهو قول الكرامية وجمهور الحنفية وقول أبى بكر الأزهرى المالكى وأبى الحسن التميمى وأبى الخطاب الكلواذى من الحنابلة ، وذكر أبو خطاب أنه قول أكثر أهل العلم . . . وقد تنازع الأئمة فى الأعيان قبل ورود السمع ،قالت الحنفية وكثير من الشافعية والحنابلة إنها على الإباحة، وقالت طائفة إنها على الحظر مع أن خلقاً يقولون إن القولين لا يصحان إلا على أن العقل يحسن ويقبح ، فمن قال إنه لا يعرف بالعقل حكم امتنع أن يصفها قبل الشرع بشىء كما قاله الأشعرى وأبو الحسن الجرزى والصيرفى وابن عقيل[٢] .

على أن هذا لا يعنى أن المعتزلة لم يصادفوا إشكالات خطيرة فى موقفهم ، بل إن القول بالحسن والقبح العقليين يلاقى اعتراضات فلسفية ودينية معاً ، ذلك أنه إذا كانت الأفعال الخلقية تحسن أو تقبح لذاتها فذلك يعنى أن الأحكام الخلقية مطلقة ، كيف وقد يحسن القتل أحياناً كما فى القصاص؛ كما قد يقبح الصدق إذا كان مؤدياً بالضرورة إلى ضرر يوفى على النفع ؟

ذلك هو الجانب الفلسفى من المشكلة وقد كان أهم ما وجه من انتقاد إلى صورية الأحكام الخلقية عند كانط .

أما الجانب الدينى فإن المعتزلة كسائر المسلمين يسلمون بنسخ الشرائع وذلك يعنى إمكان تغيير الأحكام ونسبية القيم ، وقد عبر الشهرستانى عن ذلك بقوله : او كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال

---

(١) الإيجى : المواقف ص ٣٢٠ .

(٢) ابن تيمية وتلخيص الحافظ الذهبى : المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٤٦ .

لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ؛ ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً أليس الحكم فى نكاح الأخت للأب والأم فى شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم فى الجمع بين الأختين المتباعدتين فى شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم ذلك على تباعد اللحمة[1] ؟

ويرد المعتزلة على ذلك مفرقين بين أحكام خلقية تعرف بالعقل وبين تعاليم شرعية تلزم بالسمع أما العقليات فإنها لا تختلف فى ذوى العقول لأن الوجه المقتضى لإيجابها لا يتخصص ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها ، فلا يرد شرع بكفر المنعم أو إباحة الظلم ، ومن ثم فإن العلم بها ضرورى لا يجوز التشكك فيه ، أما الشرعيات فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التى لا طريق لها فى العقل وإنما يرجع إلى الدليل الصادر عن علام الغيوب فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد فى وقتين ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه[2] .

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها فإن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها مصلحة ولطفاً ولا يوجب الشرع حسن شيء ولا قبحه وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل ، من ذلك مثلا قوله تعالى : « ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين »[3] فنهى الله أولاً عن عين القبيح الذى كانوا عليه من نقص المكيال والميزان ثم أتبع الأمر بالإيفاء لحسنه فى العقول وما فى الإنقاص من ظلم قبيح[4] .

على أن دلالة السمع لا تتفق تماماً مع ما يستنبطه العقل من تحسين

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٣٩ .
(٢) المغنى : جـ ٦ ص ٥٣ وجـ ١٣ ص ٣٠١ .
(٣) سورة هود : آية ٨٥ .
(٤) الزمخشرى : الكشاف ، جـ ١ ص ٤٥١ .

وتقبيح ، ومن ثم فقد وجب أن يدل السمع على وجه كون الفعل لطفاً أو مصلحة فإذا كان استغفار الابن لأبيه حسناً فى العقول فإن إبراهيم قد نهى عن ذلك بعد أن تبين له أن أباه عدو لله .

على أنه لا يرد شرع بما هو مناقض تماماً لما فى العقول ، لأن الشرائع كلها مرتبة على العقل ودالة عليه فضلاً عن أن التكليف يستوجب كماله، ومن ثم تتغير الشرائع لأن العقل يدل على أن التكليف يتبع كون الفعل مصلحة وينسخ الأمر الشرعى ما دام استمراره يشتمل على مفسدة .

غير أن العقليات بدورها ليست أحكاماً مطلقة ، ذلك أنه ما من شىء من الأفعال يمكن أى يستمر على حال واحدة فى جميع الوقائع والأحوال، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه ، فالمعتزلة مع قولهم بذاتية الحسن والقبح فى الأفعال الخلقية لا يذهبون إلى أنها أحكام مطلقة ، إنهم يخالفون ما ذهب إليه كانط من صورية الأوامر الخلقية وعدم استنادها إلى شرط ، إن ما يستمر على حد واحد من الأفعال هو ما يتعلق بأفعال القلوب فحسب دون أفعال الجوارح ؛ فإن معرفة الله لا تكون إلا حسنة دائماً وكذلك معرفة وجوب الواجبات العقلية وتوطين النفس على القيام بها على جهة الجملة دون تعيين أو تفصيل ، أما أفعال الجوارح فإنها قد تتغير جهاتها فتكون بمنزلة تغير الأفعال ذاتها .

فقد يتغاير السبب فيكون فعلان متماثلان عن سببين متغايرين فيقتضى ذلك تغاير الفعلين لأن الدلالة قد دلت على استحالة وقوع مسبب واحد عن سببين ، فإن القتل ظلماً لا يماثل القتل حداً وقصاصا ، كما لا يماثل إيلام الوالد لولده تأديباً مع إيلام زيد لعمرو دون استحقاق .

وقد يتغاير الفعل لتغاير الوقتين فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً، ذلك أن الفعل يستحيل وجوده إلا فى وقت مخصوص ،فالموجود إذاً فى الوقت الثانى المغاير للوقت الأول إذا تغايرت الظروف والملابسات يجب أن يكون

غير الموجود فى الوقت الأول فالثناء على الله يجب مرة ولا يجب أخرى كما تحرم قراءة القرآن فى حال دون حال .

وقد يتغاير الفعل بتغاير المحلين فيكون الفعل فى المحل الأول غيره فى المحل الثانى ، كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين ، فالسجود الذى يقع لله ليس كالسجود الذى يقع للشيطان وإن تماثل فى الشكل والصورة ، وحقوق العباد تجب فيها الرد والعطية ولكن ذلك لا يجب على المفلس فى وقت ما ، وليست لذة الجماع فى الزوجة وفى الزنا واحدة كما يذكر الباقلانى إلزاماً لرأى المعتزلة[1] لأن صورة الحسن والقبح وإن كانت واحدة فإن الاستمتاع يحسن إن تقدم العقد على شرائط ولولا ذلك لقبح ، كما أن تقدم الإباحه من صاحب الطعام يقتضى أن يكون التناول حسناً ولولا تقدمه لقبح ، فكذلك البناء الواحد يصح أن يبنى على طريق التقوى وعلى طريق الضرار ولا يخرج البناء أن يكون بناء واحداً .

وهكذا فإن تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة والقادر يدل على تغاير الفعلين وتباين الحكمين واختلاف الصفتين . لأن الدلالة قد دلت على أن العين الواحدة من الأفعال لا يصح أن تختلف على أى وجه من الوجوه فإن اختلفت فمن حق المختلفين أن يكونا غيرين[2] والعقل وحده هو الذى يكشف عن وجوه الحسن والقبح فى كل فعل معين ومن ثم ينبغى النظر والتأمل لاستنباط مواضع الحسن أو القبح فى الأفعال .

هذه فلسفة عقلية التزمت فكرة الضرورة والكلية فى الأحكام الخلقية ومع ذلك لم تسرف فى الصورية الخالصة من كل مادة إسراف كانط فى أمره المطلق، ومن ثم لم تبعد عن خبرات الحياة ولم تقطع صلتها بالواقع ، أما إنها التزمت الضرورة والكلية فذلك لأن الأحكام الخلقية فى الفلسفة المعتزلية أولية غير مستقاة من التجربة إذ لا شىء من المحسنات أو المقبحات

---

(١) الباقلانى : الإنصاف ص ٤٣٢ .

(٢) المغنى : جزء ١٦ الشرعيات ص ٥٧ .

إلا وله أصل ضرورى ، وأما أنها لم تسرف فى الصورية اللازمة عن الاتجاه العقلى المحض فذلك لأنها قدرت خلاف الملابسات والأحوال ، وقد كان الموقف االمعتزلى بذلك أقرب إلى رأى أرسطو فى الفضيلة حين جعل الوسط العدل مرناً يراعى فيه « من، وأين ،ومتى ،وكيف ،ولم »[١] من رأى كانط المترفع على الخبرة والطبيعة البشرية ، وباختصار لقد استطاع المعتزلة أن يوفقوا بين كلية القانون الخلقى وضرورته من ناحية ، وبين جزئية الوقائع وتغير الأحوال من ناحية أخرى .

على أن للمشكاة جانباً آخر لم يحل بعد ، كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وليس هو من مفهومه ولا يلزم عن تحليله ؟ فمفهوم الصدق أنه إخبار عن أمر على ما هو عليه فلا يدخل الحسن فى حقيقته ولا يلزم بالبداهة عن تصوره ، ومن ثم كان اعتراض الشهرستانى أن الإنسان التام الفطرة ولكنه لم يتخلق بأخلاق قوم ولا تعلم من معلم لا بد أن يتوقف إن قيل له إن الكذب قبيح ولكنه لا يتوقف إن قيل له إن الاثنين أكثر من الواحد[٢] .

كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن مع أن تغير الظروف والأحوال قد تقضى أن يكون نفس الفعل قبيحاً كأن يكون الصدق قبيحاً دون أن ينطوى ذلك على تناقض؟ كيف يكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال ثم تختلف الأحكام مع أن ما بالذات لا يزول ؟

إنه إذا كان الفعل قد يحسن مرة وقد يقبح مرة أخرى فإنه يستحيل أن يكون الحسن جنساً لكل الأفعال الحسنة ولا القبح جنساً لكل الأفعال القبيحة ، ولو حسن الفعل أو قبح لجنسه لوجب أن يقبح كل ضرر وألم ، ولكن نفس الضرر الذى يقع ظلماً إن كان غير مستحق كان يصح أن يقع عدلاً لو كان مستحقاً أو لو قارنه نفع يوفى عليه كالقتل قصاص .

---

(١) يوسف كرم :، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٠ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٣٧١ و ٣٧٢ .

ولا تحسن الأفعال أو تقبح لعينها إذ أن الحسن أو القبح ليس « فصلاً » للمحسنات أو القبائح من حيث إن هذه قد تختلف فيما بينها ، فالكلام قد يقبح لأنه عبث أو لأنه نهى عن حسن أو لأنه إباحة القبيح أو حظر الحسن أو إيجاب ما ليس بواجب أو ترغيب فى قبيح أو تزيين له أو وعد بالثواب على ما لا يستحق به الثواب أو توعد بالعقاب على ، ما لا يستحق به العقاب أو أمر بما لا يطاق[1] ثم قد يحسن الكلام متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع ضرر ومتى انتفت عنه وجوب القبح كما يحسن الصدق والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهكذا القول فى سائر الأفعال ؛ إنها إن حسنت أو قبحت لذاتها فليس الغرض لعينها أو بما هى كذلك وإلا لحسن كل صدق ولقبح كل كذب ولكنها تحسن أو تقبح لما يلزم عن ذاتها من صفات تتعلق بها ، فمتى كان الكذب لا نفع فيه أو يؤدى إلى ضرر أو لا يدفع ضرراً فإنه يقبح ولكنه لا يقبح من حيث إنه مجرد إخبار عن أمر على خلاف ما هو عليه[2] .

فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان من حيث إنهما تتعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقاً ضرورياً دون أن تكون جزءاً من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره ومن ثم أمكن أن يقبح الصدق أو أن يحسن الكذب ، ولولا ذلك لاستحال وجود عين الصدق حين يقبح وعين الكذب حين يحسن وفى ذلك تناقض .

غير أن أبا على الجبائى استجاز القول بأن الجهل بالله يقبح لعينه لأنه استحال عنده وجود هذا الجهل إلا قبيحاً فأجراه مجرى صفات النفس بهذا المعنى فلذلك فارق حال الجهل بالله حال سائر المقبحات . غير أن القاضى عبد الجبار عارضه فى ذلك لأنه لو قبح الجهل بالله لعينه لوجب فى كل جهل بالله أن يكون متماثلاً لمشاركته فى كونه قبيحاً بعينه[3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ٦ ص ٦١ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٧ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ٦ ص ٧٩ .

هل يحسن الفعل أو يقبح للإراده ؟

ولكن إذا كانت أحوال الفاعل لا تؤثر فى حسن الفعل أو قبحه من حيث إن الفعل لا يحسن لمجرد كونه أمراً من إله حكيم ولا يقبح لمجرد كونه نهياً منه فهل لا مدخل للإرادة وهى من أحوال الفاعل فى حسن الفعل أو قبحه ؟

يميز المعتزلة بين نوعين من الإرادة : إرادة تسبق الفعل وهى لا تؤثر فيه ألبتة ، لأنه قد تصرفه الصوارف عن تنفيذ إرادته ، وإرادة تقترن بأول الفعل وتؤثر فى وجوده .

أما الإرادة التى تسبق المراد فهى غير مؤثرة فى حسن الفعل أو قبحه لأنه إذا صرفتها الموانع عن مرادها فكيف يحكم بحسنه أو قبحه ولا مراد لها .

أما الإرادة الملازمة للمراد وهى القصد فقد اختلف المعتزلة فى الحكم عليها ، فذهب أبو هذيل العلاف وأبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى وأبو إسحق بن عباس والجبائيان إلى أن للقصد مدخلاً فى حسن الفعل أو قبحه ، ذلك أن العازم على الفعل كالمقدم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعته موانع عن هذا الفعل فهو آثم ، وأما إذا عزم الإنسان على أن يفعل فى إنسان شراً ولكن الفعل أنتج غير ما عزم عليه هل يكون مسئولاً باعتبار عزمه أو باعتبار نتيجة فعله الذى وقع منه[1] ؟ ليس من رأى واضح للمعتزلة فى ذلك ، من حيث إنهم لا يذهبون مذهب كانط فى تقييم الفعل حسب الإرادة أو النية دون اعتبار لنتائج الفعل .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ١٢٩ .

والذين عارضوا أن يكون للإرادة مدخل فى حسن الفعل أو قبحه ذهبوا إلى أن أحوال الفاعل غير مؤثرة فى كون الفعل حسناً أو قبيحاً ، فالضرر إن وقع من الساهى أو النائم أو الطفل أو المجنون قبيح وإن كانت أحوال الفاعل مؤثرة هنا فى عدم استحقاق المدح أو الذم ، إنه لو حسن الفعل أو قبح للإرادة لوجب متى انتفت الإرادة أن لا يحسن أو يقبح ، أولحسن ما كان قبيحاً وقبح ما كان حسناً[١] ولو قبح الفعل بالإرادة لكان الفاعل إذا اضطر إلى فعل القبيح وأكره عليه ألا يكون الفعل فى حد ذاته قبيحاً[٢] .

ولو حسن الفعل بالإرادة لحسن من الخوارج قتل المسلمين وأخذ أموالهم من حيث اعتقادهم أن ذلك ليس بظلم وأنه يحسن قتل مخالفيهم لأنهم على الكفر .

وهكذا استبعد القاضى عبد الجبار عامل الإرادة فى حسن الفعل أو قبحه معتقداً أن ذلك قد يقضى على موضوعية الحكم الخلقى وتصبح الأحكام ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعل وإرادته .

غير أنه لم ينكر عامل الإرادة تماماً فإنه يسلم بأن الإرادة تؤثر على الفعل على بعض الوجوه كقبح الصدق لسوء النية أو الإرادة ، ومن ثم فإنه وجب النظر فى الإرادة المصاحبة للفعل فإن قارن الفعل ما يوجب حسنه[٣]، فلا يحسن الفعل إلا إذا انتفت عنه جميع وجوه القبح ومنها الإرادة السيئة .

ومن ناحية أخرى فإنه يتابع شيخه أبا هاشم فى أن هناك من الأفعال ما تؤثر فيها الإرادة كالأخبار والأوامر والشرعيات .

وإذا كان الخبر يقبح لو كان صدقاً لقبح الإرادة فإن السجود يصير عبادة لله بالإرادة وكذلك الأمر فى الشرعيات جميعاً من حيث لا بد فيها من

---

(١) المغنى : جزء ٦ ص ٨١ .
(٢) المغنى : جزء ١٣ ص ٣٠٩ .
(٣) المغنى : ج ٦ ص ٣٨ .

إرادة ، وقد دلت الدلالة على أن الصلاة تحتاج إلى نية ليفصل بها بينها وبين سائر ما فارقها وتحتاج إلى أن نريد بها الطاعة والقربى وأن نفعلها على وجه العبادة[١] .

والثواب يراد به التعظيم والتبجيل فلا بد من إحداثه على هذا الوجه حتى لا يكون تفضلاً وإحساناً ، والإحسان يراد به النفع للغير فإن أريد به المن خرج إلى أن يصبح أذى .

غير أن هناك من الأفعال ما لا تعلق للإرادة بحسنها أو قبحها كالجهل لا يكون إلا قبيحاً وخاصة الجهل بالله والعلم لا يكون إلا حسناً والنفع المحض[٢] .

ومهما يكن من اختلاف المعتزلة حول دور الإرادة فى تقييم الفعل فإنهم لم يتخذوا موقف المذهب الغائى فى الأخلاق الذى يحكم على الأفعال وفقاً لنتائجها فحسب ، كما أنهم لم يسرفوا إسراف كانط فى تعليق الحكم الخلقى على الإرادة متجاهلاً أثر نتائج الفعل ، فهم قد اعترفوا بأن للإرادة مدخلاً فى حسن الفعل أو قبحه ولكن بقدر حتى لا يبتعد الحكم عن الموضوعية ، وهم لم ينكروا مطلقاً أثر الإرادة فى الشرعيات من حيث إن الأعمال بالنيات ومن حيث إن معظم الفروض الدينية يشترط النية فى أدائها وصحتها .

فى أن المعرفة وحدها لا تكفى للإقدام على الفعل الحسن

لا ذاتية بين المعرفة وبين الفضيلة

المعرفة شرط لازم لإيثار الفعل أو الانصراف عنه من حيث إن الجهل بقبح الفعل القبيح قد يكون داعياً إلى إيثاره على الفعل الحسن ، ومن ثم فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان الإنسان غير متمكن من أن يعلم ،

---

(١) المغنى : جـ ٦ (الإرادة) ص ٩٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

ومن ثم فإن المقدم على المعصية مع العلم بحالها أعظم جرماً وأزيد عقوبة منه إذا أقدم عليها مع فقد العلم بها ، على أنه إذا كان المكلف متمكناً من المعرفة فإن فعل القبيح عن جهل لا يجعله أقل استحقاقاً للعقوبة من عقاب المقدم على القبيح مع المعرفة، ذلك أنه جمع إلى القبيح الجهل بقبحه فصار فاعلاً لمعصيتين : إحداهما نفس القبيح والأخرى الجهل بقبحها[١]، ومن ثم كانت المعرفة واجبة على المكلف من حيث إنها شرط أداء الفعل الحسن[٢]، وكما أنه لا يصح أن يقدم المسافر على قطع الطريق عن جهل حتى لا يضل ويتعرض للهلاك فكذلك حال المكلف يلزمه النظر والمعرفة .

ولكن هل المعرفة هى الشرط الوحيد لأداء الفعل الحسن ؟ ذهب المعتزلة جميعاً ما عدا الجاحظ إلى أن المعرفة وإن كانت من دواعى الفعل فإنها ليست ملجئة إليه ، ومن ثم فإن الجاحظ أوجب على الإنسان النظر دون المعرفة لأن المعارف تقع بالطبع إذا اجتمعت القدرة إليها ، فإن من يرى السبع ويعرفه مفترساً فإنه ملجأ إلى الهرب[٣] .

ورأى الجاحظ مماثل لرأى سقراط حين وحد بين العلم والفضيلة كما جعل الرذيلة لازمة عن الجهل[٤] .

غير أن المعتزلة يرون أن لو كانت المعرفة ملجئة إلى الفعل فإن هذا يفقد المكلف حرية الاختيار ، وأفعال المكلف فى العادة لا تقع إلا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء[٥]، وإذا كانت المعرفة جملة تتم بداهة وضرورة وكانت هذه بدورها ملجئة إلى الفعل فكيف يتم النظر والتدبر ومن ثم كيف يستحق المدح أو الذم على الفعل ؟

---

(١) المغنى : جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١٤ .
(٢) ثمامة بن الأشرس : وحده بين المعتزلة الذى لا يجعل المعرفة واجبة على المكلف – انظر مقالات الإسلاميين ج ١ – ص ٢٩١ .
(٣) المغنى : ج ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١٦ – ٣١٧ .
(٤) الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ٢٤٦ .
(٥) المغنى : ج ١٢ ص ٣٦ .

وليست أفعال المكلف كحال الهارب من الأسد فضلاً عن أن هربه هذا يقع باختياره من حيث إنه يختار طريقاً بين عدة طرق لو عرضت له[١]، فالمكلف قد يعلم أن فى ترك الصلاة عقاباً وفى فعلها استحقاق الثواب وهو مع ذلك ليس مكرهاً إلى أن يفعلها وإنما قد تصرفه الصوارف عنها[٢] .

ولا يرجع إيثار الحسن على القبح إلى الإرادة ، لأن الإرادة إنما تتبع المراد ، فما تدعو إليه الإرادة يدعو إليه المراد وما تصرف عنه الكراهة يصرف عنها المكروه ، فلا فصل بين أن يقال إنها تدعو إلى المراد أو أن المراد يدعو إليها[٣] ، ويعنى المعتزلة بذلك أن المراد يرتبط بالإرادة ولا يلحقها فلا تقع الإرادة أولاً ثم يقع المراد .

كذلك لا يقع إيثار الحسن على القبح إلى القدرة لأن القدرة تؤثر فى إيجاد الفعل لا فى اختياره فقد يفعل المكلف الفعـــل وقد لا يفعله مع وجود القدرة .

ويميز المعتزلة بين حال المكلف فيما يفعله وحاله فيما ينبغى أن يفعله ، وتلك تفرقة دقيقة لازمة فى الفلسفة الخلقية التى تميز بين الواقعية والمعيارية أو بين ما هو كائن وما يجب أن يكون .

أما فيما يفعله المكلف فى الواقع فإنه بعد المعرفة قد تدعوه الخواطر إلى الفعل ، خاطر الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان ، وإن كان فيما ينقله الخصوم عن النظام قوله : إن خاطرى الطاعة والمعصية فى قلب العاقل من الله ولكن الله دعاه بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين[٤] .

على أنه ليس فيما لدينا من مصادر ما يوضح فكرة الخواطر لدى المعتزلة فضلاً عن أنها بدورها ليست هى المؤدية إلى الفعل وإن كانت من دواعيه التى لا تؤثر فى حرية الاختيار .

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٣) المغنى : جـ ٦ (التعديل والتجوير) ص ٣ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ٣٦ — ٣٧ والبغدادى : أصول الدين ص ٣٧ .

ومن ناحية أخرى فإن للمعتزلة تحليلاً أدق لفكرة الدواعى والصوارف التى تجتمع إلى المعرفة فيؤديا معاً إلى الفعل أو الانصراف عنه ، وقد أضافوا إلى المعرفة عامل الشعور بالحاجة إلى الفعل أو الغنى عنه ، ذلك أن الإنسان وإن لزمه النظر والمعرفة فإنه تجوز عليه الحاجة ، ومن ثم فإن الفاعل لو علم قبح الفعل ولكنه جهل غناه عنه لصح أن يفعله ومن ثم فيجب جعلهما جميعاً علة لأن كل واحد منهما لو انفرد لم يحصل الفعل فإذا اجتمعا حصل .

إن الإنسان يجوز النفع والضرر عليه ومن ثم كان محتاجاً ، فإن علم فى شىء أنه ينتفع به فإن ذلك يدعوه إلى الفعل بعد علمه بخلوه من ضرر يوفى على النفع ، ذلك أن العالم بالفعل وأحواله لا يفعله إلا لحاجة أو داع ، لأن ما يوجب حصول الفعل هو قوة دواعيه ولو لم يكن للداعى يفعل الفعل لم تؤثر قوته هذا التاثير ، ولذلك عند تكافؤ الدواعى قد تكف عن كلا الفعلين ، ولذلك قوى الله تعالى دواعى المكلف إلى الفعل الحسن وإلى الفرائض والترغيب فى الثواب والتخويف من العقاب ، وإذا كان بعض المكلفين لا يختارون الحسن مع علمهم به وقوة الدواعى من إيمانهم بثواب الله ، فذلك لأن هناك دواعى أخرى تعارضها من شهوة عاجلة إلى ما شاكلها ، ولكن حال انفراد الدواعى إلى الفعل الحسن مع العلم بحسنه فإنه يختاره لا محالة ، كذلك يجب أن لا يفعل الفعل إذا دعاه الداعى إلى أن لا يفعله وانفرد عن غيره من الدواعى المعارضة ، فإن من علم قبح القبيح وأنه مستغن عنه فإن داعيه إلى أن لا يفعله قد انفرد عن عارض فلا داعى له إلى الفعل على وجه[1] .

ولكن وجه حاجة الإنسان إلى الفعل ليست ملجئة إليه لأن أحكام الدواعى وما يتصل بها إنما تقف عند حد الاختيار .

ويفصل المعتزلة القول فى معنى الغنى والاحتياج وما يتصل بهما من

---

(١) المغنى : جزء ٦ (التعديل والتجوير) ص ١٨٥ — ١٩٠ .

منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم وما يلزم عنهما من لذات أوآلام وشهوة أو نفور [١] .

ولكن القاضى عبد الجبار لا يكتفى بما ذهب إليه سائر المعتزلة من أن الداعى إلى الفعل العلم والحاجة ولكنه يضيف شرط العلم بالحاجة ، فلا يكفى أن يكون المرء غنياً عن الفعل وعالماً بقبحه ولكن المؤثر فى ذلك هو علمه واعتقاده بالغنى عنه ، إنه لو اعتقد الحاجة إلى فعل القبيح مع علمه بقبحه مع استغنائه عنه فإنه لا يمتنع عن فعله كأهل الهند الذين يستحسنون قتل أنفسهم لاعتقادهم أن ذلك يحسن وفيه نفع فى الآجل ، فالداعى إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من أحوال كالاعتقاد أو الظن بالحاجة إليه مع استغنائه فى الحقيقة عنه [٢] .

ومن نافلة القول أن المعتزلة أقرب إلى الحق من سقراط فى شرح وتحليل طبيعة النفس البشرية والبواعث إلى الفعل .

فإذا كانت المعرفة وحدها لا تكفى لتدعو إلى الفعل من حيث حاجة الناس إلى ما ينتفع به فإن الأمر بالنسبة لله يختلف ، إنه تعالى قادر على جنس جميع المقدورات ، فإنه تعالى قادر على فعل القبيح مخلى بينه وبينه، إذ لا يصح أن يقال إنه لم يختره لأنه غير ممكن منه لمانع خارجى [٣] ، والله تعالى عالم بقبح القبائح كلها علماً مطلقاً ، ثم إنه تعالى غنى عن فعلها من حيث إنه لا يدعوه إلى الفعل نفع أو ضرر عائد إليه وإنما تستحيل عليه الحاجة لمطلق كماله ولاستغنائه عن كل شىء ، ومن ثم فإنه تعالى لا يختار القبيح ألبتة [٤] يقول الرازى فى شرح رأى المعتزلة : الله عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه وكل من كان كذلك امتنع أن يكون فاعلاً للقبيح ، وقضية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات :

---

(١) المغنى : جزء ٤ (الله لا تجوز عليه الحاجة).
(٢) المغنى : جزء ٦ (التعديل والتجوير) ص ١٨٨ — ١٨٩ .
(٣) استدراك : قول النظام بعدم قدرة الله على فعل القبيح لا يعنى عجزه عنه .
(٤) المغنى : جزء ٦ .

(١) إنما تقبح القبائح لوجوه عائدة إليها .

(٢) أنه تعالى منزه عن جميع الحاجات .

(٣) أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فإنه يستحيل أن يفعل القبيح[١] .

ذلك تحليل رائع سبق به المعتزلة ما ذهب إليه كانط بعد ذلك من وصف الإرادة الإنسانية بالقصور عن تحقيق القانون الخلقى وأن الله وحده الذى تتحقق فيه الذاتية المطلقة بين الإرادة الإلهية وبين القانون الخلقى[٢] ، ولكن كانط لم يفصل القول فى بيان صلة ذلك بالعناية الإلهية ، وذلك ما أفصح عنه المعتزلة فيما سبقت الإشارة إليه من اللطف والحكمة .

ومن الغريب أن ينتقد الأشاعرة هذه الفكرة الرائعة التى تجمع بين السمو الخلقى والقداسة الروحية اللازمتين لله ، ليس فحسب لمعارضتهم القول بالحسن والقبح الذاتيين وإنما لظنهم أن ذلك يلزم عنه أن تكون أفعال الله صادرة عنه على سبيل الإلجاء[٣] ؛ ذلك أن الأشاعرة يتصورون الحرية بمعنى المشيئة المطلقة دون مرجح أو بالأحرى حرية اللامبالاة أو عدم الاكتراث إزاء فعلين بينما لا تقتضى الحرية إلا عدم الإكراه بفعل عوامل خارجية ولما كان الله مبرأ عن النقص ولا تجوز عليه الحاجة فإن القوانين الخلقية أو ذاتية الحسن والقبح فى الأفعال ليست خارجة عن إرادته ، إن الواحد منا وإن كان محتاجاً لجواز النفع والضرر عليه؛ فقد يصح أن يستغنى عن شىء معين ويكون المعلوم من حال هذا الشىء قبحه والاستغناء عنه ومن ثم فإنه لا يختاره[٤] ، فلا وجه للقول بالإلجاء أو الإكراه فى ذلك .

ولكن إذا كان تحليل الطبيعة البشرية يقتضى القول بحاجة الإنسان

---

(١) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٥١ .

(٢) Kant : Critique of Practical Reason P. 345

(٣) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٤٩ .

(٤) المغنى : جزء ٦ ص ١٨٥ (التعديل والتجوير) .

ومن ثم فإنه قد يفعل ما يعرفه قبيحاً لظنه الحاجة إليه ، فما الذى ينبغى عليه أن يفعله ؟

إن الموقف الخلقى يقتضى سعى الإنسان ودأبه لتحقيق ما علمه حسناً مرتفعاً بذلك على عوارض الشهوة والمنفعة .

أما اللذات فليست غاية لأن اللذات قد تقبح لحصول ضرر يوفى عليها ولكونها مفسدة وقد تقبح لكونها غير مستحقة ، هذا إلى أن الفعل الحسن ليس دائماً هو الملائم ولا القبيح هو المنافر من حيث قد تحسن الآلام والأضرار ، فلا يجوز أن تكون العلة التى لها لا يختار الواحد منا القبيح لما يلحقه من فعله من ضرر ،لأنه لو افترض استواء حالى الصدق والكذب فى المنافع والمضار فإنه لا شك يؤثر الصدق هذا إلى أنه لو اعتقد أنه لا ضرر عليه فى الكذب ولا نفع له وعلم قبحه فإنه لا يختاره .

بل ليس المؤثر فى اختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن أو الانصراف عن القبيح لقبحه فضلاً عن ضرره لأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه دون أن يقترن بالنفع له ، إنه لوانفرد به عن النفع لوجب أن يختاره أيضاً لأن كل فعلين تساويا فى أمر يدعو إلى فعلهما ، ثم حصل فى أحدهما أمر بأن دعاه إلى إيثاره عليه فذلك الأمر لو انفرد دعا إلى فعله أيضاً ، يقول أبو على الجبائى : وجدت الرجل فى الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر حسبة من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر ، ذلك أنه قد عرض فعله من سائر الدواعى التى تدعو إلى الأفعال نحو أن يقتضى أن له ثواباً فى ذلك أو عليه فى تركه عقاباً ، لأنه قد يفعله من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد فضلاً عن أنه لا ينتظر ولا يرجو على الإرشاد شكوراً ، إذ قد يفعل بمن لا يرجو أن يلقاه أبداً ، بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها نحو الأطفال

والمجانين ، ولا يتوقع إن لم يفعل ذلك ذمًا لأن أحداً لا يعرف حاله ، ثم إن ذلك قد لا يخطر له على بال ، ولا يقال إن فى قلب المرشد رقة عليه فيغتم بضلاله عن الطريق وبما يلحقه من الضرر فيفعل الإرشاد لدفع الضرر عن نفسه ولأنه يسر بنفعه لأنه قد يفعل الإرشاد من لا يخطر على باله أيرق قلبه أم يغلظ ، أيسر لذلك أم يغتم [١] هكذا يستبعد المعتزلة مبدأى اللذة والمنفعة كغايتين للسلوك من حيث استحالة اقترانهما بما يقتضيه الموقف الأخلاقى من اتباع الحسن لذاته ، ومرة أخرى يكون للمعتزلة فضل السبق على كانط فى التمييز بين الفعل الفاضل بمقتضى الواجب وبين الفعل الفاضل المطابق للواجب من حيث أن ليس المؤثر لاختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن وإنما يكون لاختيار خالصاً من كل نفع أو شكر لكى يكون فاضلاً « إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا »[٢] .

والحكم السطحى على الأديان أن المتدين يفعل الخير طلباً لثواب الله واجتناباً لعقابه ، ولكن المعتزلة يذهبون إلى غير ذلك ، فلا يجب أن يؤثر الإنسان الحسن طلباً للثواب أو يتجنب القبيح خوفاً من العقاب لأن الفعل الحسن قد يجب على من لا يؤمن بهما وقد يفعله من لا يقر بالمعاد ، فالعلم بوجوب الإقدام على الحسن والإقلاع عن القبيح إنما يكون على كل عاقل من دهرى وغيره[٣] ، فضلاً عن أن الثواب ليس وجه حسن الفعل بل هو مستحق به ومن ثم لا يحسن التعبد من أجل الثواب لأن الثواب يستحق لكون الفعل حسناً ، وإذا جاز ذلك فى ثواب الآخرة وعقابها فإنه فى ثواب الدنيا أولى ، ومن ثم فقد ذهب أبو هاشم الجبائى إلى أن تجنب المعصية خوف إقامة الحد لا يستحق بتجنبها الثواب لأنه يلزم المكلف ترك القبيح لقبحه لا لمخافة الحد[٤] .

---

(١) المغنى : جـ ٦ (التعديل والتجوير) ص ٣٢٤ .
(٢) سورة الإنسان : آية ٩ .
(٣) المغنى : جزء ٦ (التعديل والتجوير) ص ٢٢٧ .
(٤) المغنى : جزء ١٣ (اللطف) ص ٤٤-٤٧ .

ذلك منطق يتسق مع نظرية المعتزلة فى وجوب الواجبات العقلية على الإنسان قبل ورود الشرع وبعثة الرسل من حيث إن هذه الواجبات تجب حينئذ لذاتها لا طلباً للثواب ولا خوفاً من العقاب ، ومن ثم فإن السمع لا مدخل له فى وجه الوجوب وإن قوى الدواعى إلى الفعل وناصر أدلة العقل .

ولا يصح أن يكون ما له ولأجله يؤثر الحسن ولا يختار القبيح هو علمه بأنه يمدح أو يذم لأنه لو اعتقد أن لن يمدح ألبتة أو لن يذم مع علمه بقبح القبيح وبأنه غنى عنه فقد صح أنه يؤثر الحسن ، ولا يمنع هذا من استحقاقه المدح أو الذم غير أن هذا ليس المؤثر فيما يجب أن يختاره لأن الواحد منا ربما لا يحفل بالمدح والذم ولا يعتد بهما بل ربما لا يخطران له على بال ، ولو كان يفعل الحسن للمدح أو يتجنب القبيح للذم لوجب أن يؤثر القبيح على الحسن إذا كان هذا حاله ، وقد يكون الصدق مباحاً لا يستحق المدح به وفى الكذب ما يكون صغيراً لا يستحق الذم عليه ، فكان يجب والحال هذه أن يتساويا عنده وأن لا يكون بأن يؤثر الكذب أولى من الصدق[1] .

هكذا ينتقد المعتزلة الاتجاه الاجتماعى الذى يعلق الاختيار على رضا الجماعة وسخطها وقد لمسوا نقطة جوهرية حين أشاروا إلى ما يلزم عن ذلك من نسبية القيم حال تغير عادات المجتمع فيمدح ما كان يستحق الذم من حيث رضى المجتمع على ما كان يسخط عليه .

ولكن هل يطلب المعتزلة من الإنسان فى كل أفعاله أن يفعل الحسن لذاته وأن يتجنب القبيح لذاته ؟ أما القبائح فيجب عندهم أن تتجنب لذاتها ، ولكنه غير واجب على الإنسان أن يفعل كل حسن لذاته ، ذلك أنه لا يستغنى عن الحاجة ولا يقدر على الاستغناء عن كل وجوه النفع ، فإن أكثر أفعال الواحد منا إنما يفعلها لشىء يخصه ولو وجب على الإنسان أن تكون أفعاله كلها حسنة لحسنها لوجب أن يفعل كل ما يقدر عليه من

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٦ (التعديل والتجوير) ص ٢١٧ .

الحسن ولما جاز له أن يختار أفعالاً حسنة لدواعي أخرى غير حسنها ، بل لاستحق على اختياره غيرها من الأفعال الحسنة الذم وفى هذا تكليف ما لا يطاق من حيث تعذر استغناء الإنسان عن وجوه النفع جميعاً .

على أن ذلك لا يعنى أن تكون أفعاله فى حدود حاجاته ما دام قادراً على أن يفعل الحسن لحسنه وإن كان ذلك غير واجب عليه دائماً إلا أن فعله فى ذلك تفضل وإحسان .

تلك فلسفة خلقية ترتفع عن النفعية ولا تتجاهلها ، وتسمو إلى مستوى المثالية ولا تسرف إسرافها وإنما تقف بينهما وسطاً عدلا « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً »[١] فتعترف بحاجات الإنسان ولكنها تنزع به إلى الكمال .

وللمعتزلة فضل السبق إلى التعرف على كثير من الاتجاهات الأخلاقية التى سادت بعدهم ، سبقوا أصحاب الحدسية العقلية وأفلاطونيى كمبردج كشافتسبرى وكدورث إلى القول بالخصائص الذاتية بالحسن والقبح[٢] وسبقوا النفعيين من أتباع آدم سميث وبنتام وميل والاجتماعيين من أتباع ليفى بريل ولافييت إلى فهم آرائهم ونتائجها بدليل نقدهم لها فدلوا على خصوبة وأصالة فى التفكير منقطعة النظير .

---

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .

(٢) دكتورتوفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٥٢ .

الفصل الثالث

مسلمة الأخلاق الأساسية

حرية الإرادة

فى تعذر قيام الأخلاق دون التسليم بحرية إرادة الإنسان

لست على استعداد إطلاقاً أن أخوض ذلك البحر الخضم الذى خاضه الباحثون فى القضاء والقدر ولم ينتهوا فيه إلى قرار ، ذلك أن مشكلة القضاء والقدر هى أعوص مشكلات الدين والفلسفة معاً ، وليس من شأن هذه الرسالة أن تعرض لهذه الآراء ، ليس فحسب لأن ذلك تنوء به رسالة بأكملها وإنما هرباً — وأعترف بذلك — بقدر المستطاع من خوض غمار هذه المعركة التى لم تعرف معارك المتكلمين أعنف منها ولا أكثر منها جلبة ، فضلا عن أنى لا أطمع إطلاقاً ولا أحسبنى قادراً على أن أضيف إلى ما قيل من رأى .

ولكن غاية هذه الرسالة أن تتلمس الاتجاهات الأخلاقية فى آراء المعتزلة الكلامية ، ومن أهم آرائهم قولهم بحرية إرادة الإنسان ، ومن ثم فلن أعنى بالتعرض إلا بالقدر الذى يعبر عنه هذا الرأى من اتجاه أخلاقى ، والتزاماً لجانب الحذر وحتى لا يجرفنى التيار أجد نفسى مضطراً أن أقطع الشوط على مراحل معبراً عن كل مرحلة فى مقدمة حتى أخلص من المقدمات إلى النتائج المطلوبة ، هذا وأعتذر إن كنت قد أفرطت فى الإشارة إلى شخصى .

المقدمة الاولى : فى نشأة القول بحرية الإرادة فى الإسلام :

بصرف النظر عن كل اختلاف حول مبلغ الأمويين من الإيمان ، فإنهم كانوا فى نظر كثير من أهل النسك والزهد مغتصبين غير أهل أن يكونوا فى مركز الخلافة الروحية والزمنية على المسلمين ، غير أن هؤلاء من جانبهم كان

لا بد لهم من عقيدة تسند حكمهم إلى جانب القوة ، ولم تكن هذه العقيدة أو الأيديولوجية بمعنى أدق إلا الجبر ، فما من عقيدة تمسك زمام الأمر وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولاتهم مثل عقيدة الجبر ، إن وصولهم إلى الحكم وأعمالهم ليست إلا نتيجة لقدر من الله قد قدر ، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم[١] ويظاهرهم قراؤهم .

يذكر صاحب المنية أن مذهب الجبر قد حدث فى دولة معاوية وملوك بنى مروان وأنه مستند إلى من لا ترضى طريقته ، ويذكر أن فريقاً من الناس قد اشتكوا إلى عبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان فى علم الله فلم نجد بداً ، فغضب ابن عمر قائلا : سبحان الله العظيم قد كان فى علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها[٢] .

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق له ليقول : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[٣] .

ويذكر أن ابن عباس قد كتب إلى قراء مجبرة الشام يلعنهم لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم إليه[٤] .

ويذكر أن أول من قال بالقدر معبد الجهنى وأنه أتى الحسن البصرى مع عطاء بن يسار وقالا : يا أبا يسار هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله[٥] .

(١) الأصفهانى : الأغانى جـ ١٠ ص ٩٩ وجولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٨٧ .
(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٧ .
(٣) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة جـ ٢ ص ٤١ .
(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٨ .
(٥) ابن قتيبة : المعارف ص ٢٢٥ والدكتور النشار « نشأة الفكر جـ ١ ص ١٦٩ .

وفى قول آخر إن غيلان الدمشقى من أول من قال بالقدر وأنه حمل على ارتكاب المظالم باسم الحق الإلهى وأن قوله هذا قد أدى إلى مقتله على يد الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك[١].

ولسنا فى حاجة إلى استقصاء أثر أقوال كل من معبد وغيلان فى المعتزلة فذلك معروف ، ولكن الذى نريد أن نخلص إليه أن القول بالقدر أو إثبات حرية إرادة الإنسان ظهر كرد فعل لاتجاه غير أخلاقى : قوم يأثمون ويرتكبون الكبائر ثم يحملون على الله ذنوبهم ، فاقتضى الموقف الأخلاقى الدفاع عن شرعية التكاليف وإثبات مسئولية الإنسان بنفى الجبر الذى يسلب الاختيار ، ومن ثم فإن القول بحرية إرادة الإنسان تقتضيها الضرورة الأخلاقية .

فإذا كان القول بالقدر لم ينشأ كرد فعل لفكرة الجبر بالمفهوم الصوفى الذى يرمى إلى الإيمان بمطلق إرادة الله فلا مبرر لاتهام المعتزلة والقدرية بأنهم انتقصوا — حين أثبتوا إرادة للإنسان — قدرة الله ومشيئته ، إذ لا متعلق بظروف نشأة فكرة القدر بالمفهوم المعتزلى بعقيدة القدرة المطلقة لله .

غير أن هذه النتيجة فى حاجة إلى مقدمات أخرى وإلى مزيد بيان ويكفى الآن إثبات أن فكرة القدر أو حرية إرادة الإنسان قد نشأت عن أصل أخلاقى كرد فعل للذين ينسبون إلى الله أوزارهم[٢] « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا . . . كذلك كذب الذين من قبلهم . . . قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون »[٣].

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٢) نستبعد رأى كل من جولد تسيهر (العقيدة والشريعة ص ٨٤) وماكدونلد Muslim Theology ص ١٢٨ وغيرهما من المستشرقين وكذلك الدكتور ألبير نصرى جزء ٢ ص ٥٣ من فلسفة المعتزلة هذا الرأى الذى يهدف إلى رد نشأة فكرة حرية الإرادة بين المسلمين إلى أصل مسيحى لما فى ذلك من تعسف يقصد به استبعاد كل أصالة فى التفكير المعتزلى ولا يلزم إضاعة الوقت فى تتبع أثر سوسن المسيحى فى غيلان ، فالقول بالحرية لا تختص به العقيدة المسيحية بل ليست من أصولها على الإطلاق (الدكتور النشار نشأة الفكر ص ٣٤٦) .

(٣) سورة الأنعام آية ١٤٨ وتفسيرها المعتزلى بالمغنى جزء ٦ (الإرادة ص ٢٤٧ وكذلك آية ٢٠ من صورة الزخرف) .

المقدمة الثانية : فى أن الحرية لدى المعتزلة مشكلة أخلاقية وليست ميتافيزيقية .

حرية الإنسان أحد شقى مشكلة الجبر والاختيار ، تلك المشكلة التى عالجها المتكلمون وأغلب الفلاسفة على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحتة أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست من مشكلات العمل، أو بمعنى آخر هى مشكلة تتعلق بالأصول لا بالفروع ، ومن ثم كانت الحملة على المعتزلة بسبب موقفهم منها ، تلك الحملة التى تكاد تخرجهم من دائرة أهل السنة والجماعة بل ترميهم بالشرك والفسق .

والمشكلة ميتافيزيقية من وجهة نظر المجبرة من اتباع جهم الذين لم يجعلوا فى الوجود من قدرة إلى جانب قدرة الله خالق أفعال العباد ، فليس للعبد من فعل أو صنع ، وإنما يضاف إليه فعله كما يضاف إليه لونه .

والمشكلة ميتافيزيقية كذلك من وجهة نظر خصوم المعتزلة الذين ألزموهم إثبات إرادة تحـــد من مجال إرادة الله وتعجز قدرته من حيث إنهم أثبتوا إرادة مستقلة للإنسان .

والبحث فى المشكلة على هذا النحو من صميم موضوعات الميتافيزيقا البحتة طالما أنها تتعلق بالوجود ككل بصرف النظر عن مجالات العمل من أخلاق وسياسة وقانون .

والمشكلة ميتافيزيقية من وجهـــة نظر الوجوديين من المحدثين الذين عنوا بدراسة الوجود الإنسانى ككل فلم يجدوا ثمة فرقاً بين وجود الإنسان وبين كونه حراًّ ، ولم يقصروا البحث على مجرد الفعل الإنسانى الإرادى الذى تضفى عليه الأخلاق صفتى الخير والشر .

هذه تفرقة لا غنى عنها بين مجال الميتافيزيقا وبين مجالات أخرى كالأخلاق والقانون ، ذلك أن فلاسفة كثيرين أنكروا الحرية فى المجال

الميتافيزيقى ولكنهم دافعوا عنها فى مجال العمل من أمثال فولتير وجون ستيوارت ميل ، كذلك أنكرها كانط فى مجال النظر ولكنه جعلها مسلمة ضرورية فى نطاق العقل العملى أو الأخلاق ، ولم يجد هؤلاء فى موقفهم هذا تناقضاً نظراً لاختلاف طبيعة مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات عن مجال العمل أو الأخلاقيات .

فأين يقف المعتزلة بين القائلين بالحرية ؟ إلى رأى مماثل لرأى الوجوديين الذين يعلقون الوجود الإنسانى كله على حريته أم إلى رأى مشابه لموقف كانط الذى يسلم بالحتمية فى مجال التجربة ثم يصادر على الحرية فى الأخلاق .

أجمعت المعتزلة فى أصل التوحيد على أن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك ، ولكنه ليس كالعلماء القادرين الأحياء ، فنى القدرة لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه من حيث إنه لا يلحقه العجز [١].

واتفقوا على أن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله أعطاهم إياها وهو المالك لها دونهم يفنيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراراً عن معصيته ولكان على ذلك قادراً [٢].

واتفق المعتزلة مع أهل الإسلام على أن ليس لمقدورات الله غاية ولا نهاية [٣] وأنه قادر فى الحقيقة وأن ذلك يعنى نفى العجز عنه على أى وجه من الوجوه .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ .
(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٣ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٤ .

حقيقة لقد ذهب أبو الهذيل إلى أن لما يقدر الله عليه كلا وجميعاً ، ولكنه لا يعنى بذلك تناهى قدرة الله من حيث هى إحدى صفات ذاته ، إذ لما كانت مقدورات الله محدثة وهى من ثم فانية وحتى لا تشارك الله فى أبديته فإنه لا بد أن تكون هذه المقدورات متناهية ومن ثم ذهب إلى القول بفناء حركات أهل الخلدين .

وحقيقة قد ذهب النظام إلى وصف الله أنه لا يقدر على فعل القبيح ، ولكن النظام يدافع عن نفسه أنه إذا لزم عن قوله نسبة العجز إلى الله فإن هذا يلزمهم فى الفعل لأنهم ذهبوا إلى أن الله لا يفعل القبيح .

على أن أكثرهم قد ذهب إلى أن البارى قادر على الظلم والجور ولكنه لا يفعله لأن ذلك لا يصدر إلا عن نقص لا يجوز عليه ، ومن ثم فإنهم يصفون الله بأنه قادر على العـــدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه ، وأنه إذا استحال أن لا يكون ما قد كان فتلك استحالة تناقض لا عجز فلا يوصف البارى بالقدرة على اتخاذ الزوجة أو الولد أو أن يقدر على ما قدر عليه عباده .

أريد أن أخلص من ذلك كله إلى أن رأى المعتزلة فى القدرة أو الإرادة الإلهية فى أصل التوحيد الذى يتعلق بالإلهيات وهى صميم الاعتقاد لا يحد من إرادة الله ولا يثبت لقدرته عجزاً بحال .

ولكنهم إذ ينتقلون إلى إثبات إرادة للإنسان لا يفوتهم أن يستندوا إلى أساسين .

١ — إن قدرة البارى وإرادته تباين تمام التباين قـــدرة الإنسان وإرادته فلا يوصف البارى بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه ، فالحركات التى يقدر عليها البارى ليست من جنس الحركات التى أقدر عليها غيره من العباد [1] وذلك يعنى أن قدرة الله مجالها مطلق

---

(١) مقالات الإسلاميين : ج ١ ص ٢٥١ — ما عدا الجبائى الذى أثبت مقدرة الله على جنس ما أقدر عليه عباده (لا على نفس ما أقدر عليه عباده) .

الوجود ومن ثم فهى من موضوعات الميتافيزيقا ، أما قدرة الإنسان فمتعلقة بما افترض عليه من عمل وذلك موضوع الأخلاق .

٢ ـــ أن الله هو الذى أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال، وأن أفعالهم محصورة فى السكنات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم ، فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما كما أنه منحهم القـــدرة على النظر العقلى وتحكيم العقل . . . أما أن يأتى الخطاب ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل فهو إنكار للضرورة ببداثه العقول إذ العلة تستتبع المعلول [١] ، وذلك يعنى أن قدرة الإنسان ليست مستقلة من حيث إن الله هو الذى أقدرهم عليها وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب .

فإثبات قدرة للإنسان لا من حيث هو موجود وإنما من حيث هو مكلف، والدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكاليف ونفى عبث الثواب والعقاب ، وتقرير كون الإنسان فاعلا للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية .

نخلص من هذا إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى مطلق المشيئة الإلهية فى أصل التوحيد وإلى تقرير حرية الإنسان فى أصل العدل لضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات الأخلاقية والشرعية ولا يعنى هذا التعارض بين أصلى التوحيد والعدل وإنما يعنى اختلاف مجال كل من الميتافيزيقا والأخلاق أو بين أصول تتعلق بالاعتقاد وأصول تتصل بالعمل .

ولقد ذهب أبو الهذيل مثلا إلى القول بفناء حركات أهل الخلدين مع أنه لم يعارض قول أصحابه المعتزلة فى الخلود .

ولا عـــبرة بإلزامات خصوم المعتزلة عليهم من نسبتهم إلى القول بالاثنينية أو رأى المجوسية لإثباتهم فاعلا غير الله أو باعتبارهم معجزين

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ــ ج ١ ــ ص ٦٢ والدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٢٨٥ .

لقدرة الله منكرين لمطلق إرادته لأن لازم المذهب على حد تعبير الدمشقى ليس بمذهب ما دام لم يصرح به[1].

وبين نتائج المقدمتين فى هذا الفصل وشائج وصلات الأولى تثبت أن القول بحرية الإرادة ظهر فى الإسلام كرد فعل للذين ينسبون آثامهم إلى إرادة الله والثانية تقرر أن رأى المعتزلة فى الحرية لا يتعارض مع مطلق إرادة الله لأنهم قصدوا بالحرية وجهة أخلاقية لا ميتافيزيقية .

المقدمة الثالثة : فى أن « حرية الإرادة » « مسلمة » ضرورية لدواعٍ أخلاقية عملية .

قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة ، تلك حقيقة يقررها المعتزلة وليس منهم من ينكرها بحال ، ولا تبدو قدرة الله بصدد خلقه العالم فحسب بل إن كل ما فى الطبيعة من أجسام وحركات من فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء فالله هو القاهر لها على ذلك ، هو القاهر للمتضادات على الاجتماع والقادر على تفريقها إلى أن تنتهى إلى زوال ، ولكل جسم طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه ، فالماء شأنه السيلان والحجر الثقيل شأنه الانحدار واللهب شأنه الصعود والله هو الذى قد طبع هذه الأشياء طبعاً فالحجر إذا دفعته ارتفع حتى إذا بلغ قوة الدفع عاد الحجر إلى مكانه طبعاً بما قهره الله عليه .

ذلك مذهب يذهب إلى القول بحتمية الطبيعة ما لا سبيل معه إلى أى اتهام بعجز قدرة الله ، ولكن الإنسان . . . كل ما لا يتعلق له بالإرادة فهو من فعل الله فيه ، فالإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس ، كذلك ما يجده الإنسان من طعوم وروائح ، بل إن آخر مرحلة من إرادة الإنسان حيث العزم وحيث اللحظة التى يخرج الفعل فيها إلى حيز الوجود لا تتعلق بقدرة الإنسان ، بل إن الإرادة الإنسانية ذاتها التى

---

(١) جمال الدين القاسمى الدمشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٦ .

أثارت كل الحملات على المعتزلة هى بدورها مقدورة لله ، وليست قدرة الإنسان لدى أكبر متكلمى المعتزلة وأكثرهم تحرراً وهو النظام إلا على الحركات فى حيز أفعاله .

ولكن لماذا تبقى الإرادة الإنسانية حرة فى مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب ؟ لا تعليل لذلك إلا لإمكان قيام الأخلاق ، فالحرية يجب أن تفترض كمبدأ لإمكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، وإذا افترضت على الإنسان التكاليف فإن الحرية صفة تحمل على الإرادة لإمكان أداء التكاليف على النحو الذى وجبت عليه .

ولموقف المعتزلة نظير فى الفلسفة الحديثة ، فلدى كانط نحن لسنا أحراراً فى مجال التجربة حيث خضوع حواسنا تماماً للعالم الخارجى وتبعية علمنا لموضوعاته ولكن فى مجال « الأشياء فى ذاتها » فنحن أحرار ، ولا بد من استقلال الإرادة لما يلزم عن ذلك من إمكان قيام الأخلاق[1].

وعلى نفس النمط يسبقه المعتزلة برأيهم : لسنا أحراراً فيما لا تعلق للتكليف به كبدء وجودنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدركات وما نجده من طعوم وروائح ومسموعات ، بل كل ما فى العالم من موجودات بفعل خلقة الله للأشياء وما طبعها عليه ، ولكن فيما يتعلق بالتكليف فهذا يقتضى التسليم بإرادة حرة هى بدورها مقدورة لله .

وإذا كان لا تناقض بين حتمية الشىء فى ظاهره وحرية الشىء فى ذاته لدى كانط ، كذلك لا تعارض بين القدرة المطلقة لله وبين ما يقتضيه التكليف من التسليم بإرادة للإنسان .

ومن ناحية أخرى إننا إذا بدأنا فى استقصاء رأى المعتزلة فى أصل التوحيد حيث الله منفرد فى ذاته مطلق فى صفاته التى هى عين ذاته فإننا لا نصل بذلك إلى إمكان قيام إرادة للإنسان إلى جانب إرادة الله

---

(١) Kant : Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, P. 280 .

وقــدرته ، ولكن الإرادة الإلهية ذاتها هى التى اقتضت وجود إنسان مكلف ومن ثم اقتضى العدل الإلهى أن يقدر الإنسان المكلف على إرادة حرة مستقلة .

أريد أن أخلص من هذا إلى أن حرية الإرادة لدى المعتزلة ــ كما هى لدى كل مذهب أخلاقى تستند إلى منهج عقلى ــ مسلمة تقتضيها الأخلاق ومن ثم وجب التسليم بها والمصادرة على قيامها .

أما أن المذاهب العقلية فى الفلسفة الأخلاقية تصطنع البدء بمسلمات فذلك لكى يمكن منها أن تستنبط قواعد الأخلاق من حيث إن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب[1].

ولكن ماذا يعنى أن حرية الإرادة مسلمة وهل كانت كذلك لدى المعتزلة ؟

أما أنها مسلمة فذلك يعنى أنها افتراض اقتضى التسليم بصحته ما افترض على الإنسان من واجبات وتكاليف يعقبها وعد ووعيد أو ثواب وعقاب .

وحرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل إنسانى كالإيمان بوجود الله ، أما حرية الإنسان فيمكن افتراض عدم وجودها حال كون الإنسان ملجأ أو غير مكلف دون أن ننكر حقيقة من حقائق الوجود ، فليست المسلمات عقائد نظرية ولكنها افتراضات قضتها ضرورة العمل ، يقول كانط : إن ما يتطلبه العقل النظرى فرض ، أما ما يتطلبه العقل العملى فهو مسلمة ، ولا يمكن البرهنة على هذه المسلمات نظرياً من حيث استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية غير أنه لا يمكن رفضها عملياً من حيث هى مبدأ لضرورة الفعل أو مصادرة من مصادرات الحياة العملية[2].

---

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٤٨ .

(٢) Kant : Critique of Practical Reason PP. 349 - 352 .

ولكن إذا تعذرت البرهنة على الحرية أو إثباتها نظريًّا ألا يعنى هذا التشكك فيها ؟ والرد على ذلك أن الدليل الخلقى هو الدليل الوحيد على وجود الحرية ، ومن ناحية أخرى إذا كان لا يمكن إثباتها إيجابيًّا فإنه يمكن نقض ما يلزم عن إنكارها على أسس أخلاقية أيضاً ، وذلك ما ذهب إليه المعتزلة ، إن كل براهينهم على حرية الفعل الإنسانى براهين سلبية ، أو بالأحرى براهين خلف أو تمانع ، هذه البراهين هى التى جعلتنا نذهب إلى القول بأن حرية الإرادة لدى المعتزلة مجرد مسلمة لدواعٍ أخلاقية أو عملية .

أولا — أدلة عقلية « لوازم فاسدة عن إنكار حرية إرادة الإنسان ».

(ا) فى أن نقض حرية الإرادة يتعارض مع العدل الإلهى :

١ — العبد مريد لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً (قضيه المطلوب التدليل عليها) .

الظلم فعل الظالمين والفساد فعل الفاسدين ، فلو أمر بالظلم والفساد لاتصف الله بذلك وذلك منه محال .

٢ — القدرة الإلهية غير مؤثرة فى وجود القبح والشرور (قضية يراد إثباتها) .

صدور القبح والشرور عنه إما عن سفه إن كان عالماً بها وإما عن جهل إن لم يكن بها عالماً ، وكلا الاثنين محال .

٣ — الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة فالواصف لله بالقدرة عليهما فقد وصفه بأنه جسم ذو آفة[1] .

٤ — لو أراد القبيح من غيره لجاز أن يريدها من نفسه لأن حال مريد القبيح كحال فاعل القبيح وذلك يعنى أن يريد إظهار المعجزة على يد كذابين وأن ينفرد بالظلم وأن يعذب الأنبياء ويصيب الطغاة

---

(١) الخياط : الانتصار — ص ٢٧ .

وذلك انسلاخ عن الدين وصدوره من الله محال[1].

٥ — إذا جاز أن تكون القبائح مرادة لله جاز أن يأمر بها ويزينها ويدعو إليها ليتحقق مراده فلا نأمن أن تكون أوامره تعالى فى كتبه وعلى ألسنة أنبيائه كلها أوامر بباطل أو قبيح هو مراد لله .

(ب) فيما يلزم عن نقض حرية إرادة الإنسان من تناقض .

١ — من زعم أنه تعالى أراد ما يكره فقد أثبته على حكمين يستحيل اجتماعهما لأنه نسب إليه ما يدل على أنه مريد مع كونه كارهاً لما يريد ، ذلك أن إرادة الشيء كراهة لتركه والأمر بالشيء نهى عن ضده ، فإن ثبت أنه يستحيل أن ينهى عن القبيح ويريده فقد ثبت أن صدور القبح من الإنسان مراد له وحده .

٢ — ولو كانت القبائح بإرادة الله فلزم أن يكون الكافر مطيعاً لله ولاستوى فى ذلك الكفر مع الإيمان لكونهما مرادين لله .

٣ — ولو كان الكفر مراداً لله للزم أن يكون إبليس موافقاً لإرادة الله والأنبياء مخالفين لمراده من حيث إنهم ينهون عمـــا يريده الله أن يكون !

٤ — والذين يثبتون الله مريداً لكل شيء على الإطلاق إنما أثبتوه غير مريد لشيء على الحقيقة لأنه يريد ما يكره ويكره ما يريد وفى ذلك قلب الأجناس وإبطال الحقائق [2] إنه على سبيل المثال أراد من خلقه أن يعبدوه ثم إنه أراد إلحاد من ألحدوا فيه وأنكروه ، فليست ثمة إرادة على الإطلاق .

(جـ) فيما يلزم عن نقص حرية الإنسان من إبطال التكليف والوعد والوعيد .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٦ (الإرادة) ٣٤١ .

(٢) المغنى : جزء ٦ — الإرادة ص ٣٤٩ .

١ — الله مريد للطاعات كلها كاره للمعاصى وإذا كان الله قد أمر بالطاعات فإنما يكون الأمر أمراً لإرادة الآمر من المأمور ما أمره به ، فهو سبحانه يريد من العباد ما أمرهم به فعلوه أو لم يفعلوه ومن ثم فإن الله يرغب الإيمان ويزين الحسن ويعد بالثواب ، ويكره لعباده الكفر والفسوق والعصيان ولا يريد بهم ظلماً فلو أراد الله القبائح لكان فعلها موافقاً لمراده تعالى فيكون طاعة تستحق الثواب وهـذا باطل بالضرورة[١] .

٢ — ولو أراد الكفر لكان بذلك واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واجب، وكأن الرضا بالكفر واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر[٢].

٣ — ولو أراد الكفر — وخلاف مراد الله ممتنع — لكان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق[٣].

٤ — ولو كان الفعل الإنسانى محل قدرة الله وإرادته فلا وجه لإنزال الكتاب وبعثة الأنبياء لأنه إذا أراد من العباد ما علم أنه يقع منهم فإرادته منهم ذلك موجبة ولا بد من وقوع الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد والترغيب والترهيب أم لم يحصل ، بعثت الأنبياء إليهم أم لم تبعث ، وكل قول يوجب كون الكتب والرسل عبثاً وجب فساده[٤] .

٥ — وللزم أن لا يكون للألطاف التى يخلقها الله معنى ألبتة لأن وجودها كعدمها .

(د) برهان التمانع :

إنه لا تعلق بقدرة الله وإرادته فى قدرة العبد وإرادته ، إنه لو أراد

---

(١) الإيجى : المواقف ص ٣٢٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٢١ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٢٢ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٦ (الإرادة) ص ٣٥١ .

الله شيئاً وأراد العبد ضده للزم إما وقوعهما أو عدمهما أو كون أحدهما عاجزاً ، ومن المحال اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، ولا يقال : نختار أن يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته أتم وأعم لأن عموم القدرة غير مؤثر ، ذلك أن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له فى هذا المعين ضرورة ، كذلك لا يقال يوجد الشيء لتحقق الداعى إلى وجوده وهو إرادة الله ، لأنه يمكن أن لا يوجد لانتفاء الداعى إلى وجوده وهو إرادة الإنسان[1].

ذلك نقد لنظرية الكسب الأشعرية التى تجعل أفعال العباد من الله خلقاً ومن العبد اكتساباً ، فينفى المعتزلة مقدوراً واحداً لقادرين ومراداً معيناً لإرادتين متعارضتين فإما إلى جبر محض يلغى إرادة الإنسان تماماً وإما إلى حرية اختيار تثبت إمكان أداء الإنسان للفرائض والواجبات وتجعل الحساب ممكناً والتكليف قائماً .

هذه أمثلة مما يحشده المعتزلة من أدلة لنقض شبه المخالفين ، تقوم على أساس ما يلزم عن أقوالهم من فساد أو بطلان نتيجة تعارضها مع أصولهم عامة والعدل الإلهى خاصة ، إن القول بأثر القدرة الإلهية فى الفعل الإنسانى يلزم عنها أن تكون قبائح الفعل الإنسانى منسوبة لله ولا يصدر القبح إلا عن جسم ذى آفة وذلك يتعارض مع مفهومهم للذات الإلهية فضلا عن أن الفعل الإنسانى يتصف بالنقص وذلك يعارض مفهوم الكمال فى أفعال الله ، ولو أمر الله بالفحشاء والمنكر فكيف يتفق هذا مع عدله ، وكيف يتمشى نفاذ إرادته فى الفعل الإنسانى مع وعده ووعيده ، ولو كان القبح مراداً له لحسن القبح ولاستوت منزلة الإيمان مع الكفر كما يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهى .

وهكذا فإن حرية إرادة الإنسان هى أساس أصول المعتزلة حيث

---

(١) الإيجى : المواقف ص ١٤٩ والدكتور النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٣٤٥ .

يتعذر تصور قيام هذه الأصول حسب مفهومهم مع إلغاء حرية الإرادة ، كما يتعذر قيام الأخلاق بدونها ، ومن ثم كانت الحرية لدى المعتزلة عمدة أقوالهم .

وكان لا بد أن يدعم المعتزلة موقفهم إزاء الحملات والشبهات بالاستناد إلى الآيات :

ثانياً : أدلة سمعية :

١ — آيات صريحة فى الاختيار وإضافة الفعل إلى العبد : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » (سورة البقرة آية ٧٩) : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الأنفال آية ٥٣) .

٢ — آيات فيها مدح وذم ووعد ووعيد وهى أكثر من أن تحصى .

٣ — آيات دالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل الإنسان من تفاوت واختلاف وقبح وظلم : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » (سورة الملك آية ٣) : « وما الله يريد ظلماً للعالمين » (سورة آل عمران آية ١٠٨) .

٤ — تعليق أفعال العباد على مشيئتهم : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (سورة الكهف آية ٢٩) : « اعملوا ما شئتم » (سورة فصلت آية ٤٠) : « لمن شاء منكم » (سورة التكوير آية ٢٨) .

٥ — آيات دالة على إنكار من نفى المشيئة عن نفسه ثم أضافها إلى الله : « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » (سورة الزخرف آية ٢٠) .

٦ — آيات دالة على الإنكار : « لم تصدون عن سبيل الله » (سورة آل عمران آية ٩٩) : « لم تلبسون الحق بالباطل » (سورة آل عمران آية ٧١) : « فما لهم عن التذكرة معرضين » (سورة المدثر آية ٤٩) .

٧ — آيات دالة على ذم الكفر والمعاصى وهى كثيرة .

٨ – آيات دالة على مدح الإيمان والعمل الصالح والثواب عليهما وهى كثيرة .

٩ – آيات دالة على طلب العفو : « ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا » (سورة آل عمران آية ١٩٣) .

١٠ – قصص القرآن الدالة على أخبار الأمم البائدة وعقاب الله لهم على ظلمهم : « وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا » (سورة الكهف آية ٥٩) .

١١ – اعتراف الأنبياء بذنبهم : « وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب » (سورة ص آية ٢٤) .

١٢ – حسرة الكفار والفسقة فى الآخرة وطلبهم الرجعة : « ربنا أخرجنا نعمل صالحاً » (سورة فاطر آية ٣٧) : « ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون » (سورة المؤمنون آية ١٠٧) .

١٣ – اعتراف المشركين والفاسقين أن سوء فعالهم منهم : « قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » (سورة المدثر آيتى ٤٣، ٤٤) .

١٤ – آيات تأمر بأداء الفرائض وحسن الأعمـــال :– أطيعوا – اركعوا – سارعوا إلى مغفرة من ربكم – انفروا .

١٥ – الكتب المنزلة والرسل حجة على الناس : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » (سورة النساء آية ١٦٥) .

١٦ – آيات دالة على الحساب يوم القيامة حسب العمل : « ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » (سورة آل عمران آية ١٨٢) « ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (سورة آل عمران آية١٦١): « وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » (سورة آل عمران آية ١٨٥).

على أن هناك آيات دالة على إرادة الله لأفعال العباد وعلمه بها أزلا وتحديده لمصائرهم سبقاً ، ويلجأ التفسير المعتزلى إلى المنهج العقلى فى التأويل ، ذلك المنهج الذى يستند إلى اعتبار كل ما يناقض أصولهم من

الآى المتشابه الذى يؤول وفقاً لمحكم الآيات التى تتسق مع مفهومهم للعدل الإلهى ، كذلك يستعين التفسير المعتزلى بما يمكن للغة أن تقدمه من معانٍ مختلفة غير المعنى الظاهر للفظ فضلا عن أن مبدأهم فى اللطف قد أعانهم إلى حد كبير بدفع كل استنباط يشير إلى أن الله يلجىء العبد إلى الفعل أو أنه تعالى يفعل الشر : « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم »[١]، فالله وفقاً للتفسير المعتزلى لا يريد لأحد الغواية ولكنه يترك الضال مفتوناً من حيث إن الفتنة غير مرادة لله ، أولئك يحرمهم الله من ألطافه لسبق علمه بضلالتهم ولكن حرمانه للطف بهم ليس علة غوايتهم أو ضلالتهم وإنما ذلك باختيارهم ، كذلك تفسيرهم للآيات ، « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا »[٢] « والله يهدى من يشاء »[٣] « ويمدهم فى طغيانهم يعمهون »[٤]، وغيرها من الآيات بما لا يفيد إرادة الله لإضلال الناس فى ضوء مبدأ اللطف.[٥] كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ : الختم — الوقر — الأكنة — الضلال — الهدى بما يتسق مع تقرير حرية الإنسان ، فليس الله مريداً للختم والعمى للقلوب أو الوقر للأسماع ولكنه يقرر ذلك فقط عند علمه بضلالهم وليست هذه الصفات علة انحرافهم وإنما نتيجة له كذلك لا يريد الله لعباده الإضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم.[٦]

---

(١) المائدة : آية ٤١ .

(٢) آل عمران : آية ٨ .

(٣) النور : آية ٤٦ :

(٤) البقرة : آية ١٥ .

(٥) الزمخشرى : الكشاف تفسير الآيات التى ظاهرها الجبر — ومصطفى الصاوى : منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وجولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٧٢ .

(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٨—٣٠٠ والشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٨٠ .

ولا يهمنا أن نقرر مدى ما فى التفسير المعتزلى من اتساق أو تعسف ولكن الذى يهمنا أن نقرره أن المعتزلة قد أصروا على تقرير مبدأ حرية إرادة الإنسان لغاية أخلاقية لا تقوم بدونها .

فى تحليل الإرادة والاستطاعة :

اقتضى الجدل العنيف حول إرادة الإنسان استقصاء البحث فى الإرادة: ماهيتها ومقوماتها وصلتها بالفعل ، فقسم المعتزلة الأفعال إلى ضربين : ما يتعلق بمقاصدنا ودواعينا وإرادتنا واختيارنا كحركاتنا الاختيارية الصادرة منا ، وما لا يتعلق بدواعينا من حركات اضطرارية كالنمو ونبضات القلب ، والإرادة ميل النفس إلى الفعل ومن ثم فهى تقتضى الدواعى إليها فمتى قوى دواعى الإنسان إلى شىء أراده لا محالة كما أنه إذا صرفته الصوارف عن شىء لم يرده وربما كرهه[1].

ويجمع المعتزلة على أن الإرادة من صفات الفعل ومن ثم فهى تتبع الفعل الإلهى من حيث وجب أن يكون عدلا بينما الإرادة الإلهية عند المجبرة من صفات الذات .

وليست إرادة الإنسان لشىء شهوة له من حيث إنه قد يريد ما يؤلم بينما الشهوة لا تكون إلا لما يرجى لذته ، كذلك ليست الإرادة تمنياً لأن هذا يتعلق بالماضى .

ولا يتحقق المراد حتى تصحب الإرادة استطاعة ، فالاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله وهى تقتضى السلامة وصحة الجوارح وتخليها من الآفات .

ويتعمق المعتزلة فى دراسة الإرادة من الناحية النفسية وهم يهدفون بذلك إلى غايتين :

الأولى : إلى أى مدى تصبح الإرادة حرة .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى — جزء ٦ — الإرادة ص ٨ .

الثانية : إلى أى حد تكون مسئولية الإنسان عما يريده .

وللرد على السؤال الأول يتساءل المعتزلة هل الإرادة موجبـــة لمرادها ؟ فيذهب قدماء المعتزلة مثل أبي الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب إلى أن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها ، ويذهب بشر بن المعتمر وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر وأبو على الجبائى إلى أن الإرادة ليست موجبة لمرادها[١] ، الواقع أن ليس بين الفريقين اختلاف ، ومرحلة الإرادة التي تسبق الفعل بوقت وتسمى عندهم عزماً ليست موجبة لمرادها بل إن العزم نفسه لا يتم إلا بعد تردد فى تنفيذ فعل وتفكير فيه ، فلا عزم إلا بعد تردد وتفكير ، ومن ثم فإن إرادة الإنسان ليست من جنس إرادة الله حيث لا عزم ولا تردد ، ويسترسل المعتزلة فى تحليل هذه المرحلة الهامة من الإرادة لأنه عندها تتمثل الحرية حيث التردد بين الدواعى والصوارف وحيث يكون الترجيح فيكون العزم، فإذا عزم الإنسان فقد يزمع وقد يقلع فهو لا زال حرًّا طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هى مرحلة الإرادة التي لا توجب مرادها حيث الإنسان يريد فى الوقت الأول ويفعل فى الوقت الثانى ، هـــذا ما أجمعت المعتزلة عليه إلا الجبائى ، فالإنسان عندهم يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد[٢].

وإذا كان العزم هو توطين النفس على الفعل بعد تردد فإنه لا يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بقدرة واستطاعة[٣]، فالإنسان فى حاجة إلى الاستطاعة قبل الفعل ليحصل بها إيجاده .

واللحظة الأخيرة من العزم هى التي تكون فيها الإرادة موجبة لمرادها بلا فصل ، ولا يقال عندها يقدر الإنسان على أن يفعل خلاف ما أراد ،

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٩٠ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٢٤٠ .

إنه يقدر على المراد فحسب من حيث إن فيه قدرة لها يكون المراد ، غير أن بعضهم قد ذهب إلى استحالة القول إن الإنسان يقدر عليه أو على خلافه حال الفعل لأنه فيه بمنزلة رجل أرسل نفسه من شاهق فى الهواء فلا يقال إنه يقدر على السقوط ولا على الكف عنه[١] .

ويبدو أن الجبائى وحده قد أطلق الإرادة على تلك اللحظة من التنفيذ فجعل الإرادة مصاحبة للمراد حيث يحصل الفعـــل ويكون محلا للحكم الخلقى والشرعى .

وليست مسئولية الإنسان على الفعل فحسب، وإنما تمتد إلى تلك اللحظة من الإرادة التى تكون عندها عزماً على الفعل وقصداً إليه ثم حالت العوائق الخارجية دون تنفيذه ، فالعازم على الفعل كالمقدم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعته موانع من هـــذا العمل فهو آثم[٢].

ولا يعجب الأشاعرة هذا التحليل الذى يهدف إلى تقرير حرية الإرادة ومن ثم فإنهم ينقدونه بتقرير أن الإرادة تحصل مع الفعل طالما أن الفعل من الله خلق وإرادة ومن العبد مجرد اكتساب ،وبالرغم من تعمق المعتزلة فى هذه النواحى النفسية فإنه يجب أن نقرر أنهم لم يكونوا يهدفون إلى غاية علمية وإنما كان الغرض من تحليلهم للإرادة تدعيم فكرة الحرية ، إن وجهة النظر الخلقية على حد تعبير الدكتور ألبير نصرى كانت تتغلب أحياناً على وجهة النظر العلمية البحتة[٣].

وعلى أية حال فقد استند المعتزلة إلى علم النفس لتقرير مبدأ الحرية من حيث إنهم ربما قد شعروا أن الأدلة السلبية وبراهين الخلف قد لاتكون كافية للتدليل على الحرية فى مجال الحجج الجدلية .

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٩١ .
(٢) المغنى : جزء ٦ (الإرادة) ص ٩٦ .
(٣) دكتور ألبير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة جـ ٢ ص ٥٢ .

المقدمة الرابعة : هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول الحرية إلى أسس أخلاقية .

يعبر المعتزلة عن وجهة النظر العقلية بين المذاهب الأخلاقية ، ولقد انتقد الحسيون والتجريبيون على اختلاف نزعاتهم الاتجاه العقلى فى الأخلاق ، فهل تمثل انتقادات الأشاعرة وحملاتهم العنيفة وجهة نظر أخلاقية ؟ هل تعبر شبهاتهم عن مذهب أخلاقى معين ؟

وأول الشبهات نقدهم نسبة الخلق إلى الإنسان أى القول إن أفعال العباد مخلوقة لديهم ، بينما الخلق صفة لله فحسب[١] ، ونسبة هذا القول إلى المعتزلة خطأ بالرغم من كل ما ورد حول ذلك فى كتب الأشاعرة ، إذ لا يعتبر المعتزلة الإنسان خالقاً لأفعاله بل مريداً لها مختاراً إياها ، فهم قد منعوا إطلاق صفة الخلق على الإنسان لأن الخلق لا يكون إلا بغير آلة ولا جارحة وذلك من الإنسان مستحيل[٢] كما أن الخلق يقتضى فى رأيهم أن يكون الفعل دائماً موافقاً للمصلحة[٣] وهذا ما يعوز الإنسان ، ومن ثم فقد ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان مريد لأفعاله مختار لها وأن جميع أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، يقول الأشعرى : قالت المعتزلة إن الإنسان فاعل محدث مخترع منشئ على الحقيقة دون المجاز[٤].

ومع أن اللغة قد تسمح بإطلاق لفظ الخلق على أفعال الإنسان[٥] فإن المشكلة ليست لفظية لأن الخلق يتعلق بالوجود ، فمشكلاته وموضوعاته

---

(١) الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٥٢ .
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٧٣ .
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح أبى هاشم – شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨ .
(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٩٧ .
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠ .

ميتافيزيقية من حيث هى أنطولوجية ، أما الإرادة والاختيار والفعل فكلها متعلقة بالأخلاق ، وذلك أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، نقل الأشاعرة عن قصد أو غير قصد مشكلة الحرية من مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا أو من نطاق الفعل إلى نطاق الوجود فاصطدمت لديهم حرية الإنسان بمشيئة الله ومن ثم كان اتهامهم لمن يثبت حرية الإنسان بأنه منتقص لمشيئة الله معجز لإرادته .

ومن ثم فإن جميع المذاهب التى حاولت التوفيق بين قضاء الله وبين قدرة الإنسان لم تنجح ابتداء من كسب الأشعرى إلى أسباب ابن رشد ، لأن محاولة التوفيق تتضمن اعترافاً بالتعارض ، والتعارض قائم ما دام الطرفان فى مستوى أو نطاق واحد هو مجال الميتافيزيقا ، ومن ثم اضطرت هذه النظريات التوفيقية أن تضحى بالقدرة الأدنى لإثبات قدرة أتم وأسمى ، ولم تعد هذه المحاولات للتوفيق فى نهاية الأمر إلا صوراً للجبر ، أما أن كسب الأشعرى من صور الجبر فذلك رأى الرازى [١] وابن تيمية [٢] ، أما المعتزلة فقد صادروا على حرية الإنسان فى أصل يتصل بالعمل (العدل) وأثبتوا قدرة الله فى أصل متعلق بالاعتقاد (التوحيد) فلا مبرر للتعارض لاختلاف المجالين .

وإذا كانت كتب الأشاعرة قد زخرت بنقد فكرة خلق الإنسان لأفعاله ، فهذه الانتقادات لا تدخل فى دائرة البحث الأخلاقى بل هى انتقادات بالنسبة للفهم الحقيقى لوجهة النظر المعتزلية تعد غير ذات موضوع .

ولا يفرق الأشاعرة فى انتقاداتهم بين أفعال الإنسان الإرادية وبين صفات الجمادات وحركات العجماوات من حيث نسبة الصفة إلى المتصف بها ، فالسفينة تمخر يمنة ويسرة حسب قصد الملاح والزرع ينمو حسب

---

(١) الباقلانى : الإنصاف – هامش ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : وتلخيص الحافظ الذهبي : المنتقى ص ٤٩ .

قصد الزارع بينما ينسب الإبحار إلى السفينة والنمو إلى الزرع ، والله خالق السواد فى الشىء الأسود والحلاوة فى العسل ثم تنسب هذه الأشياء إليها، كذلك الحركة صفة لمن تحرك لا لمن خلق الحركة والوالد لمن له الولد لا لمن خلق الولد . . . كذلك أفعال الإنسان كلها بخلق الله وإرادته وإن كانت مضافة إلى الإنسان ، فالله خلق الظلم ظلماً للظالم به وخلق الجور جوراً للجائر به وخلق الكذب كذباً للكاذب به كما أنه خلق الظلمة للمظلم بها وخلق الضوء ضوءاً للمستضىء به[١].

وإذ يسوّى هذا الرأى بين أفعال الإنسان وبين صفات الأجسام فلا يكون للفعل الإنسانى معنى زائد عما عداه من صفات وحركات لسائر الموجودات فإنه يستحيل قيام علم الأخلاق .

وعند الأشاعرة لا يحصل المدح والثواب والذم والعقاب بفعل الفاعل منا بل بحكم الله فينا ، فالإنسان يذم ويعاقب بفعله السيئ تماماً كما تجب الدية على العاقلة بقتل غيرها خطأ وإن لم تفعل العاقلة شيئاً تستحق به إيجاب ذلك ، هكذا تستوى أفعال الإنسان بأفعال الحيوان عند الأشاعرة لا فرق، فكيف يتسنى بذلك قيام علم للأخلاق الإنسانية إذا كانت جميع الأحكام فى الدنيا إنما تجب وتستحق بإيجاب الله تعالى وإرادته لا بكونها مرادة للفعل[٢] ، ويتهم الأشاعرة المعتزلة بالتسوية بين أفعال الإنسان وحركات الحيوان، فالبهائم تفعل أفعالا لم يردها الله ولو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك له لامتنع عليه[٣]، ولا ينطوى هذا الرأى على مغالطة فحسب بل إنه ينطوى على سوء فهم لموقف المعتزلة ، فأفعال الحيوانات كلها مقدورة لله عند المعتزلة لا يختلف رأيهم فى ذلك عن

---

(١) الباقلانى : الإنصاف ص ١٥٤–١٥٧ .

(٢) الباقلانى : الإنصاف ص ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق : ١٥٧ — لانتقادات الأشاعرة لقول المعتزلة بحرية الإنسان انظر اللمع والإبانة للأشعرى والإرشاد للجوينى والإنصاف للباقلانى ونهاية الإقدام للشهرستانى والفصل لابن حزم .

الأشاعرة وإنما الإنسان هو وحده الحر من حيث هو مكلف .

وخلاصة القول إن اعتراضات الأشاعرة على المعتزلة باسم إثبات إرادة الله وتقرير مطلق مشيئته تضع إشكالات يتعذر حلها بالنسبة لتكليف الإنسان والوعد والوعيد والمسئولية والجزاء ومن ثم فإنها لا تدع مجالا على الإطلاق لإمكان قيام علم بالأخلاق .

ونظراً لأن آراء المعتزلة لم تصلنا حتى وقت قريب جداً إلا من خلال كتب الأشاعرة فإن حملاتهم قد أخفت حقيقة آراء المعتزلة بما أثارته من غبار كثيف حولها تعذرت معه الرؤية السليمة فاختفت المعالم الأخلاقية للاتجاهات المعتزلية ، لقد جروا الباحثين معهم إلى دوامة ليس لها قرار من جدل حول : أجبر أم اختيار ، ولم يظهر المعتزلة كفلاسفة جعلوا جوهر الدين أخلاقاً وإنما كأهل زيغ ينتقصون إرادة الله ويعطلون قدرته ، لقد حجّروا — أي الأشاعرة — رحمة الله حين حجروا على حرية الإنسان باسم المشيئة الإلهية فحالوا دون قيام علم للأخلاق فكان حالهم فى ذلك كحال رجال الكنيسة فى العصور الوسطى حين حالوا دون تقدم العلم باسم الدين .

ومن ناحية أخرى فإن أكبر اتهام يوجه للإسلام وإليه يعزى تأخر المسلمين من جانب المستشرقين هو القول إنه دين الجبر ، والحق يقال إنه يتعذر تماماً الدفاع عن هذا الاتهام من زاوية العقائد الأشعرية أو من خلال كسب الأشعرى ، ولقد كان المعتزلة وحدهم قادرين على رد هذا الاتهام ولكنهم أصبحوا فى قفص الاتهام لأنهم أعلنوا حرية الإنسان ومن المؤسف حقاً أن يكونوا وحدهم فى الميدان(١) !

وإذا كان الله فى غير حاجة إلى الدفاع عن عدله بإنكار وجود الشر فى العالم فإنه تعالى كذلك فى غير حاجة إلى الدفاع عن مطلق قدرته بالتضحية بحرية الإنسان .

---

(١) استدراك : احتضن الشيعة وخصوصاً الزيدية آراء المعتزلة بما فى ذلك حرية الإرادة أما الإسلام السنى فلا أحد .

الفصل الرابع

إلى أى حد يسأل الإنسان عن الأفعال المتولدة عنه ؟

أثبت المعتزلة إرادة حرة للإنسان تجعله مسئولا عن الأفعال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الأفعال ما هو بسبب منه وإن خرجت عن اختياره ، فهل يسأل الإنسان عنها وهل يحاسب عليها ؟ إنسان يرمى نفسه فى نار أضرمها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره أو يعترض سهماً قد رمى به بطفل فهل هى مسئولية الرامى أو المعترض حين يصاب الطفل ؟ وإنسان رمى بسهم فقتل مؤمناً خطأ وإنسان قد سن سنة سيئة فهل يقع عليه وزرها ووزر من اقتدى به [1] ؟

هذه وغيرها أمثلة من المشكلات التى واجهها المعتزلة بعد أن أثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة ، لقد أفضى بهم البحث إلى تلك الأفعال التى تقع بسبب من الإنسان ولكنها خرجت عن إرادته ، يعرف الأشعرى التولد بقوله هو الفعل الذى أوجب الإنسان سببه ولكنه خرج من أن يمكنه تركه .

وسياق مذهب يقول بمسئولية الإنسان عن أفعاله الإرادية يقتضى استقصاء البحث عن تلك المتولدات التى لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ولكنها حادثة عن أسباب وقعت منه [2] ، يقول الإيجى : اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً قالوا بالتوليد[3] .

والفعل المتولد ليس إرادياً تماماً لأن الإرادات عند المعتزلة لا تقع

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٦١ .

(٢) الدكتور النشار : نشأة الفكر – جـ ١ ص ٤٠٤ .

(٣) الإيجى : المواقف ص ٣١٦ .

متولدة ولكنه فعل على حد تعبير الإسكافى يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له ، ومن ثم فقد اختلف المعتزلة فى تقدير مسئولية الإنسان عن هذا الفعل ، فقد ذهب أبو هذيل العلاف وهو أول من تكلم فى التولد أن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب فقد يفعل الإنسان فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما الأفعال الإنسانية التى لا تعرف كيفيتها كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم فلا محل لقدرة الإنسان فيها . إن ما يتولد عن حركاته وسكناته من أفعال فى نفسه أو فى غيره هى فعله ما دامت سبباً منه ، أما اللذة والألوان والروائح والحرارة والبرودة واليبوسة فذلك فعل الله تعالى[1].

وابتعد بشر بن المعتمر عن التحليل الخلقى للفعل المتولد حين غلا فجعل كل ما يحدث عن الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أم فى غيرنا فعلا لنا كطعم الفالوذج الناشئ عن جمعنا النشا والسكر وإنضاجهما والألم واللذة والصحة والشهوة .

وقد أعاد النظام المشكلة إلى وضعها الأخلاقى حين ذهب إلى أن لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، فالصلاة والصيام والإرادات والكراهات والكلام كله حركات ، أما الألوان والطعوم والروائح والحرارات والبرودات وسائر أجسام الطبيعة فلا يجوز أن يفعلها الإنسان ، فما يحدث فى غير حيز الإنسان هو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، فالله قد طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه[2] .

على أن المشكلة الأخلاقية فى الفعل المتولد هى : هل يمكن أن يعد فعلا للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإرادية المباشرة ؟ فإن كان مسئولا

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

عنه فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه ؟ وإن كان ليس فعلا للإنسان فكيف وقد وقع بسببه ؟ فالمشكلة فى الفعل المتولد جانبان : جانب علاقة السبب بالمسبب أو بالأحرى قانون العلية وهى عند المعتزلة علاقة ضرورية . وجانب انتفاء وجه من الإرادة فيه من حيث إنه يستحيل على الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب .

أما جانب الضرورة فى العلية فلا سبيل إلى إنكاره لدى المعتزلة وإلا لجاز أن يطلق الرامى السهم فلا يطلق بل لجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع . وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق[١] ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوى المتين[٢] ، فإذا لم يجز ذلك كله فإن الأسباب موجبة لمسبباتها[٣] هكذا يقرر المعتزلة فى قوة مبدأ العلية حيث يرون انهيار قوانين الطبيعة فى التشكك فى قانون العلية ، ولكنهم لا يذهبون مذهب الطبيعيين وإنما يثبتون أن ذلك كله مما طبع الله الأجسام والموجودات به .

أما جانب انتفاء تمكن الإنسان من التأثير على المعلول بعد فعل العلة أو تعذر ترك المسبب بعد فعل السبب ، فذلك سبب اختلاف المعتزلة فى كونه فعلا للإنسان .

فالمتولدات ليست فعلا للإنسان عند النظام من حيث إنه لا يفعل إلا الحركة فى نفسه وقد شاركه معمر فى رأيه فما يحل فى الأجسام من حركة وسكون فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه .

كذلك ذهب ثمامة بن الأشرس أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة وأن ما سواها حدث لا من محدث كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة فذلك

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٦١ .

(٢) الإيجى : المواقف ص ٣١٧ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٨٨ .

يضاف إلى الإنسان على المجاز وعبر عن ذلك الجاحظ بقوله ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار منه فليس يقع فعل منه باختيار سوى الإرادة .

وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ، ويضيف ضرار إلى ذلك قوله : الإنسان يفعل فى غير حيزه وأن ما تولد من فعله فى غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلق لله عز وجل[1] ، إن ما ذهب إليه الأشاعرة من رأى فى الفعل الإرادى المباشر جعله ضرار وصفاً للفعل المتولد .

ولكن إذا لم يكن المتولد فعلا للإنسان فهل يعنى ذلك انتفاء مسئوليته عنه وحسابه عليه ؟ وإذ كان لا يتسنى للإنسان تركه بعد إيجاب سببه ألا يستحق الثواب أو العقاب عليه ؟

إنه لا يجب متى لم يصح من القادر فى بعض حالاته ترك الفعل أن يدل ذلك على أن الفعل ليس من قبله ، لأن الترك جائز فى المبتدئ أو المباشر من الفعل ، أما المتولد فإن الإنسان قد فعله بفعل سببه ، وعند السبب يستحق الثواب أو العقاب إذا كان من المعلوم أنه يوجد لا محالة ، حقيقة إنه بعد إيجاد السبب لو رام أن لا يوجده لكان ذلك منه محالا لأن وجوده لا يتعلق باختياره ، ولكن الإنسان يسأل عن فعله المسبب كما يسأل عن فعله الفعل من حيث إن وجود كلٍّ متعلق بقدرته ، إنه بمنزلة من أمر غلامه بالعطية فأعطى فإنه يستحق الشكر وإن كانت العطية من فعل غلامه ، ولكنها صارت كأنها من قبله[2] .

على أن من الأفعال المتولدة ما يقع عن الخطأ وعن غير قصد ، فهل يكون الحكم فيه كحكم الساهى أو النائم ؟ وإلا فكيف يستحق العقاب بفعل

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ — ص ٨٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى — جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٤٦٧ .

لا يمكنه أن يتركه ولم يقصده ولا يستطيع أن يعدل عنه إلى غيره ؟ يبدو أن المشكلة لم تحل بعد بالنسبة لمدى مسئولية الإنسان عن الأفعال المتولدة ، ومن ثم استقصى المعتزلة النظر فى صلة العلة بالمعلول مكاناً وزماناً .

أما الصلة المكانية فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يفعل الإنسان فى شيء إلا بأن يمارسه غير أن آخرين لم يشترطوا ذلك[١] .

وأما الصلة الزمانية وعلاقتها بالمسئولية فهل يجوز أن يتقدم السبب المسبب بوقت أم لا بد أن يصحبه ؟ وإن تقدمه زماناً فهل يمكن أن يكون قبل المسبب بوقتين أم لا يعد ذلك متولداً عنه ، وقد جوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد[٢] ، ويبدو أن هذا الرأى هو الذى أدى إلى أن يشاغب ابن الراوندى على المعتزلة قولهم بالتوليد ، حين نسب إليهم القول إن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء حقيقة لا مجازاً وإن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق ، وقد ذكر الخياط فى رده أن الأحياء القادرين على الأفعال فى حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم ، فإن إنساناً لو قذف إنساناً بسهم ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف فآلمه وقتله فإن القاذف أحدث الألم والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى ، ويوضح الخياط مسئولية القاذف فينكر أن يكون هذا فعلا لله أو فعلا للسهم لأنه موات أو فعلا لا فاعل له فلا يبقى إلا أن يكون الفعل تولد عن الفاعل .

وبرغم ما فى منطق الخياط من قوة ووضوح فالمشكلة المتعلقة بالمسئولية لا زالت قائمة ، كيف يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الإنسان ينتهى عمله وتكليفه ؟ ويشرح القاضى عبد الجبار الموقف بقوله إن استحقاق المكلف العقاب أو الثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين — جزء ٢ ص ٨٥ .

(٢) المرجع السابق : جزء ٢ ص ٨٧ .

لا يلزم القول إن الميت فاعل بعد موته ، ولكن وجد منه المسبب وهو حى عاقل ثم مات فحصل هذا بعد زمان ويكون عند وجوده فعلا لذلك الميت فى الحقيقة وإن كان سبب وجوده قد تقدم، ولا يقال إن تعلق وجوده أو عدمه ليس باختياره فيكون بمنزلة فعل غيره ، إن الفعل الواقع بعد موته واقع منه فى الحقيقة من حيث اختيار سببه وأوجده على الوجه الذى يوجد هذا المسبب وقد كان يصح أن لا يفعله أو أن يفعله على وجه لا يولد هذا المسبب ، فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبب وهو ميت كتعلقها به وقد كان حياً[1] .

ولكن للمشكلة جانباً لم يحل ، إذا كان لم يستطع الفاعل أن يتحرز من وقوعه قبل موته فكيف يتسنى له أن يتوب عنه وقد وقع الفعل بعد موته ؟ هنا يقدم القاضى عبد الجبار حلا للمشكلة ، فليست التوبة على ما سلف من الذنوب فحسب ولكن الندم أحد مظاهر التوبة يمكن أن يكون على ما سيقع متى توقع الرامى خطأه وأيقن قتل المصاب ، ذلك أن الأمر هنا وإن كان لم يقع إلا أنه قد صار فى حكم الواقع فيلزمه الندم ، أما إذا علم أن إصابة المؤمن خطأ لم تقع لم يجز أن يستحق العقاب لأن من حق الميت وهو الرامى أن لا يستحق العقاب على الفعل الواقع فى حال موته طالما كان جاهلا أو غير متوقع لوقوعه[2] .

ولكن الإنسان إذا سن سنة سيئة يعلم أنه يقتدى فيها ويعمل بها فى المستقبل لأجل فعله لها فإنما يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به من حيث إن المقتدى مختار ولكن يصير فعل غيره وجهاً يعظم إثمه[3] .

بقى فى المشكلة جانب ذكره الأشعرى عرضاً ولم يذكره تفصيلا ولكنه يدل على علو قدر المعتزلة فى الأخلاق وأعنى به : هل تولد المعصية طاعة ؟

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٢ ص ٤٧٣ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١٢ ص ٣٦٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٤٧٤ .

وهل يسمى الفعل المتولد عن معصية طاعة ؟ أدرك المعتزلة ما فى التسليم بهذا الرأى من خطورة على الأخلاق من حيث تصبح الغاية مبررة للواسطة فيرتكب الإنسان معاصى زاعماً أنها مجرد أسباب لطاعات ، ومن ثم فقد ذهب بعضهم إلى أن لا طاعات متولدة من معاص ، وذهب البعض الآخر إلى أنه مع افتراض إمكان صدور خير متوهم من شر فإن المتولد ليس طاعة ولا معصية[1].

وإذا كان الأشاعرة لم يرقهم رأى المعتزلة فى الأفعال المباشرة وصدورها عن إرادة حرة للإنسان فإنه من الطبيعى أن ينكروا عليهم القول بالتولد ويحاولوا هدم أساس فكرتهم وأعنى بذلك الضرورة فى العلية ، إن أفعال الله لا يحدها وجود السبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم فلا يريد الله أن ينطلق ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلى المقذوف إليه فلا يقتله ، إن اقتران العلة بالمعلول لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقهما على التساوق لا لكون العلاقة بينهما ضرورية فى ذاتها[2] .

وبنقض فكرة الضرورة فى العلية لا تصبح الأفعال المتولدة من فعل الإنسان ولكنها كالأفعال المباشرة من خلق الله وإرادته ، ولكن بصرف النظر عما يؤدى إليه نقض العلية من خطورة على العلم فإن المشكلة بالنسبة للأخلاق هى هل يحاسب الإنسان عن الفعل المتولد أم لا؟ إن كثيراً مما تزخر به الحياة من أحداث عن أفعال كلها تقع متولدة وكلها تقتضى دراسة لتحديد المسئولية والجزاء ، إن ذلك كله وفقاً لمنطق الأشاعرة يصبح غير ذات موضوع ، إنه بعد تقويض الدراسات الأخلاقية بإنكار حرية إرادة الإنسان تتقوض الأبحاث القانونية بإنكار المسئولية عن الفعل المتولد كل ذلك باسم القضاء والقدر ، وبالرغم من أن التشريع الإسلامى

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٨ .

(٢) الدكتور النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٤٠٩ .

يزخر بذكر الجزاءات كالدية والكفارة في الأفعال المتولدة والقتل الخطأ فإن الأشاعرة في مجال أصول الكلام قد تجاهلوا ذلك كله من أجل تقويض أصول المعتزلة ، ومن ثم كان التناقض في أكثر من موقف بين فقههم وأصول الكلام عندهم .

الفصل الخامس

مفاهيم أخلاقية

لما يتعلق بمعاش الإنسان ومماته :
الأرزاق — الأسعار — الآجال

تتجلى خصوبة التفكير المعتزلى فيما أفعم به شتى جوانب الحياة الإنسانية بمضامين أخلاقية ، فليس الاتجاه الأخلاقى عندهم فى مجرد تقييم الأفعال الإنسانية وإنما أضفوا على كل مايتعلق بمعاش الإنسان معنى أخلاقياً .

فالرزق أهم مظاهر معاش الإنسان ، إنه من خلق الله [1] ، على أن ذلك لايبرر الغصب ولا الرزق الحرام ، فمن غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله . فقد أكل مارزق الله غيره ولم يرزقه إياه ، ذلك أنهم أجمعوا على أن الله لا يرزق الحرام ، كما لا يملّك الله الحرام وإنما رزق الله الذى ملّكه إياهم دون الذى غصبه .

ورأى المعتزلة فى الرزق يتسق تماماً مع منطق مذهبهم ، حيث لايفعل الله القبيح ولايريده ، ولما كان الرزق الحرام قبيحاً فالله غير فاعل إياه ، إنه كسائر المعاصى لا يريدها الله ولا يريد الأسباب المتوسطة فيها أو المؤدية إليها ، فلايقال : إن الله يرزق الحرام بل الجائز فقط أن الله يرزق الحلال أما الحرام فيكتسبه العاصى بنفسه ، كذلك لا يقال لقاطع الطريق إنه يقطعه بعون من الله ، لأن الله لا يخلق الذنب ، والله خلق العنب ولكن الإنسان هو الذى صنع الخمر [2] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٦

(٢) جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٩٢

ويشير خصومهم من المعتزلة عليهم زوبعة ويلزمونهم أن من ولد فى بيت لصوص وعاش بين قطاع طريق يأكل من حرام حتى مات فإن الله لم يرزقه قط[١].

وليس من مسوغ لهذا النقد ، لأن المعتزلة قد أثبتوا أن الله خالق الأرزاق كما أنه خالق الأجسام[٢] ، ولكنهم لايسمحون بأن يكون هذا القول ذريعة للمعاصى وأكل الحرام ، وذلك ما يسمح به الموقف الأشعرى الذى يثبت أن كل ما أنعم به على الانسان فى الحال والمآل وكل مايتغذى به من حلال أو حرام فهو رزق الله ، ولذا فإن بعض معتدلى الأشاعرة أنفسهم لا يسوغون ذلك ، إذ النعمة عند الشهرستانى ما كانت محمودة فى العاقبة كما أن الرزق ما يكون مباحاً شرعاً ، ثم يرى أن كلا الرأيين صحيح وأن الاختلاف بينهما فى اعتبار الخصوص والعموم ومن ثم لامشاحة فى المواضعات[٣] .

ولكن الخلاف ليس شكلياً أو لفظياً وإنما يعبر عن اختلاف فى التفكير ووجهات النظر بين من لا يسمحون بحمل الذنوب على الله أو يدعون ذريعة إلى المعاصى وأكل الحرام وبين من جعلوا اسم الله إجابة لحل كل مشكلات العلم والعمل على السواء ، بين قوم نزهوا الله حقاً وبين قوم تصوروا أنهم يعظمون الله .

وللموقف المعتزلى فى التاريخ السياسى للإسلام نظير حين وقف أبو ذر يعارض معاوية فى قوله : المال مال الله لأنه بثاقب فكره قد فهم أن معاوية يقول ذلك ليحتجنه عن الناس مدعياً خلافته عن الله فى المنع والعطاء بعد أن محا اسم المسلمين مضافاً إلى المال ، وكما أن معاوية لم يكن أشد إيماناً من أبى ذر فى قوله المال مال الله فكذلك الأشاعرة ليسوا

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٦١ .
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جزء ١ ص٢٩٦ .
(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٤١٥ .

أشد حرصاً على الدين من المعتزلة فى قولهم الرزق رزق الله بصرف النظر عن توافر جانب حسن النية فى الموقف الأشعرى إذا قورنوا بمعاوية وكما أن رأى أبى ذر قد صدر عن فهم سياسى عميق فإن رأى المعتزلة صادر بلا شك عن موقف أخلاقى سام .

وإذا كان الموقف المعتزلى يثرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقى دون مساس بالإيمان بالله ، فإنه كذلك يسمح بقيام مختلف العلوم على أسس عقلية دون إنكار لله . فالظواهر تحكمها قوانين أو علل ضرورية بما طبعها الله عليها بعكس الموقف الأشعرى الذى لا يثبت إلا إرادة الله فيجعل إمكان قيام العلم متعذراً . ففى علم الاقتصاد الله هو المُسعِّر لدى الأشاعرة[١] وبذلك ينتهى القول فى هذا العلم ولكن رأى المعتزلة يدع الإمكان قائما بقولهم السعر فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص[٢] ، فهو تقدير الثمن الذى تباع به الأشياء على وجه التراضى ، ويستقصى المعتزلة البحث فى الرخص والغلاء وأسبابهما[٣] ، ولست بصدد عرض رأيهم فى المسائل الاقتصادية ولكن الذى يهمنى هو استخلاص المغزى الأخلاقى فى ذلك ، فهم يأبون أن يكون المسعِّر هو الله حتى إذا حبس التجار السلعة عن الناس لزيادة السعر يكون الغلاء — حسب ما يلزم عن رأى الأشاعرة — من الله ومن ثم فلا حرج على التجار ، ولعل ظروف عصرنا الحديث تجعلنا نلقى بثقلنا كله مع المعتزلة نؤيدهم فى رأيهم إلى أقصى الحدود ! !

وليست مظاهر الحياة وحدها هى التى تفسر فى ضوء الأخلاق وإنما لا يخلو الموت من مغزى . فقد غيّب على الإنسان معرفة أجله وفى ذلك مصلحة حتى لا يكون فى العلم إغواء بالقبيح والمعاصى إذا علم أن فى

---

(١) الإيجى : المواقف ص ٣١٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١١ (الأسعار — الأرزاق — الآجال) .

(٣) المرجع السابق .

العمر بقية[1] إنه إن علم فإن ذلك يدعوه إلى أن يتجنب المحارم رجاء أن يتوب آخر عمره[2] .

ويتفق المعتزلة والأشاعرة أن الإنسان يموت بأجله ولكن الخلاف بينهم حول القتل ، هل يقال إن المقتول قد مات بأجله وإنه كان سيموت حتما لو لم يقتل ؟ ومن ثم يكون القاتل ملجأ لأن الذى حمله على قتل المقتول حضور أجله فلا إثم فى ذلك عليه ؟ أم كان سيعيش لو لم يقتل فيكون فى ذلك خلاف معلوم الله ومراده ؟

يمنع المعتزلة قول المجبرة والأشاعرة أن كل مقتول قد قتل بأجله وأن القاتل لا يقدر على أن لا يقتله فى تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله[3] ،وواضح أنهم يريدون أن لا يعفوا القاتل من مسئولية القتل بحال ، فذلك يعارض اتجاهاتهم فى الحرية والتكليف ، وينقضه الإجماع بذم القاتل .

ولكن هل كان سيعيش لو لم يقتل ؟ نسب الإيجى إلى المعتزلة القول إنه كان سيعيش لو لم يقتل ، إلا أن هذا هو أجله وادعوا فى ذلك الضرورة .[4] وتعنى عبارتهم أنهم إذا كانوا يمنعون القول أنه كان سيموت لا محالة لولا القتل فإنهم لا يجيزون القول إنه كان سيعيش لا محالة من حيث استحالة أن يكون للإنسان إلا أجل واحد [5] .

هكذا لم يدع المعتزلة ظاهرة إلا فسروها فى ضوء اتجاهاتهم الأخلاقية ، بل لم يفتهم أن يجعلوا فى كتمان الأجل عن الإنسان مغزى خلقياً ، فجعلوا للإرادة الإلهية نفاذها وقداستها واحتفظوا للقيم الخلقية بسموها ونزاهتها .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ص ٢٧٢ .
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٧ .
(٣) المغنى : جزء ١١ (الأسعار — الأرزاق — الآجال)
(٤) الإيجى: المواقف ص ٣١٩ .
(٥) المغنى : جزء ١١ الآجال— ص ٥ ظ و ٦ و (مخطوط)

« فصل واحد »

فى أن « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »

هو الأصل العملى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الخلية

واجهت الفلسفة الأخلاقية مشكلة مسئوليتها عن العمل . ذلك أنه إذا كان موضوعها يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى فهل العلم بذلك يكفى فى مجال الأخلاق أم أنها تلزم الإنسان بالسعى لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة ؟ هل الأخلاق من مجموعة العلوم العملية التى يكون النظر فيها من أجل التطبيق أم أنها باعتبارها من العلوم المعيارية لا تتطلب أكثر من فهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الإنسانى من حيث إن المعرفة تطلب لذاتها [1] ؟ وهل يتسنى أن تكون السيرة الشخصية لفيلسوف غير متسقة مع فلسفته الخلقية ؟ إنه بطبيعة الحال لا نطلب من الفيلسوف أن يكون نبياً أو واعظاً أو قديساً ولكن يبدو غير مستساغ أن تتعارض حياة الفليسوف العملية مع تفكيره العقلى لا سيما إن كانت آراؤه الفكرية تنم عن اتجاهات خلقية رفيعة ومثل عليا سامية تثير فى النفس الإعجاب ولا يعوزها إلا أن تكون سيرة الفيلسوف أسوة حسنة ، ولقد كان سقراط أول فيلسوف فى الأخلاق ممثلا لذلك إذ كان سلوكه يتسق تماما مع تفكيره ، وكانت المدارس السقراطية متأثرة بشخصيته لدرجة لا تقل عن اتباعها لآرائه ، كذلك كانت الحياة الشخصية للكلبيين والرواقيين معبرة تماما عن مذاهبهم ، أما فى الفلسفة الحديثة فلم يكن فلاسفة الأخلاق يراعون ذلك باستثناء كانط وإن كانوا على الأقل لم يصلوا بسيرتهم إلى درك من التناقض مع آرائهم ، والواقع أن ذلك غير مستساغ على الإطلاق إلا أن يكون مرضاً نفسياً يسمونه ازدواج الشخصية .

---

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ٤٥٨ .

فماذا كان من أمر المعتزلة ؟ إن المصادر الأشعرية قد رسمت لحياتهم الشخصية صورة قاتمة ، بل إنها قد جعلت فى أصل نشأتهم حين اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصرى ليس مجرد اختلاف فكرى أو اجتهاد كلامى وإنما تعبير عن الزيغ والضلالة والخروج عن السنة والجماعة [١] ، أما ماذكروه عن حياتهم الشخصية فلم يكن يخلو من تجريح ، فالنظّام على سبيل المثال كان أفسق أهل زمانه ومات ميتة تليق بسكير عربيد [٢] لا فيلسوف أخلاق أو متكلماً فى دين ، وأصابت صفة الفسق سيرة كل من أبى هذيل وأبى هاشم وغيرهما [٣] ، أما القاضى عبد الجبار ففضلا عن فسقه فقد كان يزعم أن المسلم يخلد فى النار على ربع دينار وقد جمع من المال آلاف آلاف الدراهم من قضاء الظلمة بل الكفرة [٤] ، وفضلا عن هذا التجريح لسيرتهم الشخصية وقد كانوا جميعاً فى نظر الأشاعرة متهمين فى دينهم لمخالطتهم أهل الديانات الأخرى لا للرد عليهم وإنما للتأثر بهم والنقل عنهم ، ذلك مما يدعو أن نأخذ تاريخ الأشاعرة اسيرة رجال المعتزلة بشىء كثير من الحذر بل الشك .

إن أصل اللفظ ليس معبراً عن زيغ أو ضلالة وإلا لأ نكره المعتزلة على أنفسهم فضلا عن أن لفظ الاعتزال قد ذكر فى أكثر من موضع من القرآن بما يفيد المدح [٥] «وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله» [٦] «وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي» [٧] « فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله » [٨] والواقع أن اللفظ يذكر فى الاستعمال معبرًا عن الانزواء والابتعاد

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٧ والإسفراييني : التبصير فى الدين ٤٠ و ٤١ وغيرهما وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٥٧ .

(٢) الدكتور أبو ريدة : إبراهيم النظام ص ١٩ .

(٣) الإسفراييني : التبصير فى الدين .

(٤) جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٩٠ .

(٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ والدكتور النشار : نشأة الفكر ص ٦٥

(٦) سورة الكهف : آية ١٦ . (٧) مريم : آية ٤٨ . (٨) مريم : آية ٤٩ .

عن لهو الحياة ومتع الدنيا للتعبد أو طلب العلم ومرادفاً لكلمة زاهد أو عابد [١]، وإن أصل نشأتهم يرجع إلى اعتزال جماعة من أصحاب الحسن ابن على بعد أن سلم الأمر لمعاوية ولزومهم منازلهم ومساجدهم واشتغالهم بالعلم والعبادة [٢]، كل ذلك مما يجعلنا نرجح أنهم نشأوا فى بيئة مستنيرة على حد تعبير الدكتور على النشار بعد حسرتهم المريرة على سلب الحق من أهله وولاية معاوية الخلافة فكان أن لجأوا إلى العبادة واعتزلوا السياسة وعكفوا على دراسة العلم والدين ، وإن بذرة هذه الفرقة قد ظهرت من نزعات ورعة إذ كانوا من الأتقياء الورعين الذين اعتزلوا الناس [٣]. ، ولقد كان شيوخهم الأوائل معبرين عن هذا الاتجاه فكان واصل بن عطاء لا يرى فى الليل إلا مصلياً أو عاكفاً على الكتاب الكريم يدون آيات يرد بها على المخلفين وكان عمرو بن عبيد يقوم الليل مصلياً وقد حج أربعين حجة ماشياً ، وإذا تكلم فكأن النار لم تخلق إلا له وإذا رأيته توهمت أنه عاد من دفن والديه [٤]، أما النظّام فقد استحلف الله بجهاده فى الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت ، وكان ناسكهم أبو موسى المردار إذا جلس للوعظ والكلام أبكى مستمعيه .

وبالرغم من هذه السيرة الصالحة لكبار المعتزلة فلن أذهب إلى أن أضعهم فى صف سقراط أو الرواقيين ، ذلك أن أتباعهم لم يتأثروا إلا بآرائهم ، وكانت متابعاتهم عن إقناع لا عن كونهم قدوة ، ذلك أن صفتهم الكلامية قد سادت ما عداها من صفات خلقية وكان جهادهم أهل الديانات الأخرى والفساق والزنادقة والمتحللين من أمثال بشار بن برد وأبى نواس هو أبلغ ما عرف عن شخصياتهم من أثر إلى حد أنه يمكننا القول إن أصل الأمر

---

(١) طبقات ابن سعد : ج ٦ ص ٢٢٥ وجولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص ٨٩ .

(٢) النوبختى : فرق الشيعة ص ٥ والدكتور النشار ص ٢٦٤ (نشأة الفكر) .

(٣) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٨٩.

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٢ .

بالمعروف والنهى عن المنكر هو أصل العمل الوحيد فى مذهبهم الكلامى وهو الأصل الذى آمنوا به يقيناً ومارسوه عملا .

يذهب المعتزلة إلى أنه باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك فسل السيوف واجب إذا لم يمكن درء المنكر إلا بذلك [١] لا فرق فى ذلك بين مجاهدة كافر أو فاسق [٢] ولا يختص الولاة بالأمر بالمعروف بل هو ثابت لآحاد المسلمين ، على أن الأمر فى ذلك موكل إلى أهل الاجتهاد فليس للعوام فى ذلك أمر ولا نهى [٣] ، ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً أو على من الإنكار عليه عبث [٤]

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهياً عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين لم يجب ؛ كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً فإن لم يعلم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب [٥] .

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به إن كان واجباً فواجب وإن كان ندباً فندب ، وأما النهى عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ، وشرط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته ، وألا يغلب على

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١١ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٢٥٩ .

(٤) الزمخشرى : الكشاف جـ ١ ص ١٣٤ (تفسير آية « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف ») .

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٣ .

ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة ، بل يبتدئ فى إنكاره بالسهل فإن لم ينفع ترق إلى الصعب ، لأن الغرض كف عن المنكر — قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ثم قال : « فقاتلوا التى تبغى » ويباشر الإنكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فهناك القبائح الظاهرة المعروفة والنهى عنها واجب على كل إنسان ، وأما ما يحتاج إلى قتال فإنما يقوم به من فى استطاعته القتال والإعداد له كالإمام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها [١] .

فى هذا المبدأ العملى فحسب يمكن أن يقال إن المعتزلة قد عاشوا مبادئهم فحاربوا الزندقة والتحلل ولكن يؤخذ عليهم حين دانت الدولة بمبادئهم أنهم لم يفرقوا بين درء المنكر من تهتك وفجور وبين اضطهاد المخالفين فى الرأى فكان لبطشهم شهداء ومضطهدون أثاروا عطف الناس وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، ومن ثم لحقتهم وصمة التعصب ؛ وكان أجدر بهم باعتبارهم عقليين أحراراً أن يكونوا رواد حقيقة ودعاة أخلاق .

أما إذا كانت الأخلاق علماً عملياً فلا يكفى فيما يتصل بالفضيلة أن نعلم حقيقتها ، إنما أن نروّض أنفسنا على اتباعها ، فهل النزعة العملية تصلح كباعث كاف لممارسة الفضيلة ؟ لا شك أنه لا بد أن يفسح للعقل مكانة تليق به فى مجال الأخلاق ، ولكن هل الإقناع كاف للعمل وهل الفكرة ملزمة للإرادة ؟ إنه مهما اكتسبت الأفكار من حق فإنه ليس فى وسعها أن تنطوى على لزوم تحقيقها ، ذلك أن الإلزام الخلقى لا يمكن أن يشتق من مجرد الفكرة المحضة على حد تعبير برجسون [١] ، إننا قد نعجب بالفلسفة الخلقية القائمة على أسس عقلية ولكنه إعجاب التأمل وليس ذلك كافياً لإسكات نزعات الهوى والأثرة والرذيلة ، إنه إن صح الإذعان للمنطق فى ميدان النظر فليس للمنطق كل هذا السلطان فى ميدان العمل ، ومن

---

(١) الزمخشرى : الكشاف — حـ ١ ص ١٣٥ .

(٢) برجسون : منبعا الأخلاق والدين — ص ٩٥ .

ثم فإن الأساس العقلي وحده لا يكفي لقيام الأخلاق ، ذلك أرسطو بعد الجهد الخلاق الذي أقامه بكتاب الأخلاق يختم صفحاته بعبارات تنم عن الأسف : لو كانت الكتب والخطب وحدها تكفي لردنا أخياراً لكانت مطلب الناس جميعاً . . . . إن كل ما في وسع المبادئ أن تحققه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على الثبات في طلب الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقا للفضيلة وفياً لعهدها [1].

ولكن ما الذي يعوز المبادئ إذا لم تكن تكفي لإقامة الأخلاق وممارسة الفضيلة ؟ وإذا كانت هذه المبادئ عاجزة عن أن تحول الشرير خيراً فهل يمكن أن تصبح الفلسفة الأخلاقية مجرد ترف عقلي وتقطع صلتها بالعمل ؟

ليس للعقليين بما في ذلك المعتزلة إجابة شافية على السؤال ولا يمكن بحال أن نجد هذه الإجابة في نزعة عقلية بحتة تعنى بالنظر على حساب العمل، ويبدو أن هذه الإجابة لن نجدها إلا في ثنايا مذهب آخر يغلب جانب العمل على العلم والإرادة على الفكرة ، مذهب تكون أولى مقدماته : أنا أريد لا أنا أشك أو أنا أنكر أو أنا أعرف ، ذلك هو مذهب الذوقيين الذين اتخذوا من الأخلاق رياضة ومن ممارسة الفضيلة تذوقاً .

(١) Aristotle : Ethich B. 10 P.P. 309-310.

الجزء الثانى

المشكلة الأخلاقية لدى الذوقيين فى الإسلام

تمهيد

فى أن الصوفية هم الذوقيون فى الإسلام

يفيد لفظ الذوق كمنهج للمعرفة إصابة الحقيقة بالشهود أو العيان فلا تتكشف أسرار الحقيقة إلا بتجربة روحية أو حال تقتضى المكابدة والمعاناة ، ولا تتم الرؤية الباطنة بنظر عقلى من حيث لا يستند التذوق إلى العقل والجدل وإنما إلى الوجدان والإرادة .

ولفظ الذوق أبلغ فى الدلالة من الحدس ، لأن الحدس بالمعنى الفلسفى لفظ عارض فى اللغة العربية وهو لا يفيد إلا الإدراك المباشر دون واسطة فى مقابل الاستدلال فضلا عن أنه قد يكون عقلياً حين يتعلق ببديهيات رياضية ، وليس الذوق كذلك من حيث إنه يبدو معارضاً لكل أثر عقلى فضلا عن أنه لا يتعلق بالنظر وإنما يقتضى حالا تتصل عندها النفس الذائقة بالموضوع المذاق ومن ثم فالذوق سلوك وليس كذلك الحدس .

ويتضح الفرق بالتمييز بين اتجاه الحدسيين فى الأخلاق من أمثال شافتسبرى وهتشسون وبين اتجاه الصوفية ، هؤلاء لم يقصدوا إلا أن يسندوا القيم الخلقية إلى العاطفة أو الوجدان وأن يجعلوها فطرية يستوى فيها الناس جميعاً ، بينما لا يكون الذوق لدى الصوفية إلا باستغراق الوجد ، ولا يكون ذلك إلا للخاصة الذين تتكشف لهم أسرار الحقيقة بضرب من الإلهام ، فلا يتم الذوق إلا بتجربة روحية وحال ، ولا يسمى الذوق ذوقاً إلا بسلوك عملى هو بطبيعته معارض للنظر العقلى .

ولا ريب فى أن الصوفية هم الذوقيون لأن من خصائص الطريق الصوفى أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة بالتعلم بل بالذوق والحال وأن سبيلهم

ليس السماع والنظر وإنما المعاناة والسلوك[١] ومن ثم فقد جافى الصوفية كل نظر عقلى وطرحوا أساليب البرهان والاستدلال لأن اليقين فى نظرهم لا ينال باستنباط المتكلمين[٢] فليس التصوف على حد تعبير أبى الحسين النورى برسوم ولا علوم من حيث إن الصوفى لا يناقش ولا يجادل ولا يفترض ولا يعترض ولكنه يحيا حياة روحية خالصة تقتضى منه جمع الهمة والاستغراق الروحى ، ولا يعيش الصوفى متأملا أو مفكراً وإنما فى قلق حائر يضطرب فيه بين أحوال ومقامات[٣] .

وإذا كان التصوف تذوقاً فنحن إذاً بإزاء نزعة عملية لا نظرية فلسفية .

ولكن هل تكون التجارب الصوفية نسقاً متكاملا يصلح أن يكون مذهباً فلسفياً فى الأخلاق ؟ يبدو أن أحداً من فلاسفة الأخلاق لم ينكر على الصوفية اتجاهاتهم الخلقية ولكنهم أنكروا أن تصلح هذه التجارب الروحية فى أن تقيم مذهباً فلسفياً متكاملا ، إنه بصدد المعتزلة أو العقليين عامة كنا نواجه مشكلة العمل أو بمعنى أدق إمكان العمل من الفكرة المحضة ولكن بصدد الصوفية أو الذوقيين أصبحنا نجابه بمشكلة النظر ، ولكن هل يمكن أن يكون التصوف حياة عملية لا تستند إلى أسس نظرية ؟ وهل تجاربهم الروحية بالرغم مما تنطوى عليه من فردية وذاتية لا تحمل سمات كلية ؟ أم هل أقوالهم مجموعة من الحكم والنصائح والأمثال القصيرة التى لا تترابط لتكون نسقاً كاملا ؟

وقد سبق الصوفية رجال أخلاق غلبوا جانب العمل على النظر ومع ذلك احتلوا مكانتهم فى تاريخ الفكر كفلاسفة كما اتخذت اتجاهاتهم مكانة بين الفلسفة الأخلاقية لعدة مشكلات ، فهل يمكن أن نجد لدى

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٣٢ .

(٢) الكلاباذى : التعرف بمذهب أهل التصوف ٩ — ١٠ .

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى . التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٢ .

الصوفية إجابة عليها ؟ ما هى غاية الحياة ؟ ما هوالخير الأقصى ؟ هل سلطة الإلزام الخلقى باطنية أم خارجية ؟ وهل يحكم على الفعل حسناً أم قبحاً وفقاً للغاية والنتيجة أم الباعث والنية ؟ هذه وغيرها مشكلات ضرورية لتحديد نسق أى مذهب أخلاقى .

ومن ناحية ثالثة بالرغم من مجافاة الصوفية لأساليب الجدل فإنه لم يكن هناك مفر من أن يواجهوا الخصوم والمخالفين ، ولقد وجد الصوفية أنفسهم خصوماً للفقهاء والمتكلمين فكان عليهم أن يدافعوا عن اتجاهاتهم ومسلكهم .

وبصدد عرض مذهبهم الأخلاقى يقول الغزالى[1] : الناس فى طلبهم السعادة قد ذهبوا مذاهب أربع :

فريق قد أثبت اللذة الحسية وطلبها ولكنه يؤمن بالحشر والنشر والجنة والنار كما نطقت به الشرائع ولكنه غافل عن سعادة آجلة من أجل لذة حاضرة ، فهو أسير شهواته عاجز عن قهرها ومن ثم فهو أضعف الخلق لأنه ضعف عن رد شهواته فهو فى عناء دائم وهم مقيم إن قضى وطره يوماً عجز عنه أياماً ، وهو لا يخلو فى قضاء الشهوات من مشاق وأخطار تنغى عليه لذته ، ذلك شقى الدنيا والآخرة باتفاق لأنه إن كان مقيما على الهوى راضياً بالشهوة فلن تصفوا له وإن أراد التخلى عنها ، ولكن نفسه قد ملكته فذلك قد أعضل داؤه فعاش بغصة الدنيا وخسران الآخرة .

وفريق ثان من الفلاسفة لا يطلب اللذة الحسية ولكنه يميز عليها لذة العقل ، ولا يخفى ما وراء العلم والفكر من سعادة حين تنكشف له فى كل لحظة مشكلات الأمور ، ثم هو فى عز لا يسلبه منه أحد كما يسلب الملوك ملكهم وينزع عنهم سلطانهم ومن ثم تشوق الوزراء والولاة إلى عزكعز الفلاسفة والعلماء ، ولكن لا تكتمل إلا بالعلم والعمل ، إذ كيف يسعد أو يفوز من لا يعمل بما يعلم ، وما العمل إلا رياضة الشهوات النفسية

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٤ وما بعدها .

التى بموجب علمه قد علم أنها زائلة مجلبة للهموم والكدورات .

وفريق ثالث من جماهير الحمقى ظنوا أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما ، وغالباً مالا يدعوه إلى هذا الرأى برهان يستند إليه أو دليل يعتمد عليه ، وإنما عجز عن مقاومة الهوى ودعوة إلى البطالة ، ثم ينسب هذا المعتقد إلى فيلسوف عارف بدقائق الأمور ، ولكن المسترشد يعرف الغلط فى ذلك إذ كيف إلى دليل غفل عنه الأنبياء والأولياء والحكماء وكافة العقلاء .

وفرقة رابعة أنكرت اللذة الحسية حقيقة أو خيالا ولم تقنع باللذة الحسية أو العقلية ، أدركت أن السعادة الدنيوية قاصرة قصيرة وأن ما عند الله خير وأبقى ، ولكنهم لا يطلبون الجنة على عملهم لأن مطلب القاصدين إلى الله أشرف وأسمى ، فليس من غايتهم الحور والقصور والاشتغال بنعيم الحياة وزخرفها كمن همته مجالسة مولاه والنظر إلى وجهه الكريم[١] .

فلا معنى للسعادة إلا نيل النفس الإنسانية كمالها وما كمالها إلا التجرد عن علائق الدنيا والانكباب بجملة الهمة على التفكير فى الأمور الإلهية ، فبالمجاهدة والرياضة وبالتفكر والمعاينة تنال النفس سعادتها فلا علم بلا عمل « إليه يصعد الكلم الطيب » ذلك هو العلم ، « والعمل الصالح يرفعه » ذلك هو العمل .

هذا العرض مع النقد لاتجاهات طالبى السعادة يصلح أن يكون مقدمة لنزعة الصوفية فى الأخلاق فضلا عما فيه من تحديد للمفهوم الصوفى للسعادة .

وليست هذه السعادة أخروية فحسب ولكنها فى الدنيا كذلك حين يترقى الصوفى من مقام إلى مقام حتى يصل إلى مقام التوحيد ، يقول ابن خلدون: ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهى إلى

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية – ص ١٠٧ .

التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة[١] .

لقد لقيت السعادة كغاية للحياة نقداً من الفيلسوف كانط من حيث إنها قد تكون معارضة للفضيلة ومن ثم فإنها تفقد السلوك أخلاقيته حين تصبح غاية ، غير أن الأمر ليس كذلك لدى الصوفية ، فإن معاينة الحق مقصدهم من التوحيد تقضى إسقاط الأوصاف الذميمة للنفس وقيام الصفات المحمودة بها ، يقول القشيرى فى شرح مقام الفناء موضحاً التلازم بين التوحيد والأخلاق : ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال ، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم[٢] .

ولا يعد التصوف مذهباً أخلاقيًّا لأنه يحدد غاية الحياة فحسب بل إنه يجيب على مصدر الإلزام الخلقى ، وبالرغم من أن بعض فلاسفة الأخلاق يستبعدون المذاهب الدينية من نطاق الدراسة الأخلاقية لأنها فى رأيهم ترد الإلزام الخلقى إلى سلطة خارجية فإن التصوف مع كونه اتجاهاً روحيًّا لا يوافق على التخلق والعبادة رهبة فهى عبادة العبيد ولا رغبة لأنها عبادة التجار وإنما تكون العبادة شكراً وتلك عبادة الأحرار[٣] .

أريد أن أخلص من هذا كله إلى أن استغراق الصوفية فى مواجيدهم وفنائهم فى شهود الحق لم يحل دون أن يقدموا وصفاً لأحوالهم ومقاماتهم بل أن يعارضوا الفقهاء والمتكلمين ذاكرين فضل طريقهم بما يصلح أن يكون مذهباً أخلاقيًّا متكاملا .

ولكن يبدو أن اعتبار التجارب الصوفية مكونة لنسق فلسفى أخلاقى يستند إلى قضية أولى ، ألا وهى اعتبار التصوف مذهباً أخلاقيًّا ، وقد عرف للتصوف

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٢٨ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ٣٧ .

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة – ﺣ ٢ ص ٥٣ عبارة أحمد بن خضرويه) .

جانبه الروحي ولكن هل ذلك ينطوي بالضرورة على اتجاهات أخلاقية ؟ وأي دخل للأخلاق في الفناء في الله أو بأحوال الشطح والجذب ؟ ذلك ما لن أجيب عنه في سطور لأنه هدف الصفحات القادمة من الرسالة، وإنما أكتفي الآن بذكر بعض تعاريف للصوفية في معنى التصوف يتضح فيها جانب الأخلاق .

يقول النوري : ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه أخلاق .

ويقول ابن القيم : اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق ، وسئل الجريري ما التصوف ؟ فقال : الخروج من كل خلق رضي والدخول في كل خلق سني ، ويقول الكتاني : التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء[1] .

---

(١) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

الباب الأول

ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية

الفصل الأول

فى أن التجارب الذوقية والنظريات الفلسفية فى التصوف لا تصلح كى تقيم أو تكون ميتافيزيقا أخلاق .

١

ليست ميتافيزيقا الأخلاق لازمة لهذه الدراسة لأننا بصدد مذاهب وثيقة الصلة بالدين فحسب ، ومن ثم لا بد أن تستند الأخلاق فيها إلى معتقدات وإنما تستمد ميتافيزيقا الأخلاق لزومها وضرورتها حتى تتصف المبادئ الخلقية فى هذه المذاهب بالكلية والضرورة ، ذلك أنه إذا كان القانون الخلقى ملزماً فيجب أن يحمل صفة الضرورة المطلقة كما أن الحكم على القيم الخلقية يكون عرضة للتغير إن لم يستند إلى قانون أعلى .

وبصدد ضرورة ميتافيزيقا الأخلاق هاجم كانط استناد المبادئ الخلقية إلى الأنثروبولوجيا أو بالأحرى إلى وقائع الخبرة وأمثلة الواقع كما انتقد أن تستقى هذه المبادئ من الطبيعة البشرية بما تنطوى عليه من دوافع وميول متغيرة ولا يبرر ذلك كون الأخلاق متعلقة بالإنسان لأنها لا تتعلق به إلا من حيث هو كائن عاقل(١) ، وإذا كان كانط قد أراد أن يبعد الأخلاق عن التجربة فإننا فى التصوف بصدد تجربة من نوع آخر حيث يعيش الصوفى فى مواجيد وأحوال يستغرق فيها بالكلية فلا يثبت من نفسه شيئاً بل يكون من شدة الوجد ذاهلا عن كل ما سوى الحق . فهل يمكن أن تستقى من شطحات الصوفية ومن

---

(١) Kant : Fundamental Principles of the metaphysic of morals P. 255.

أحوال المحو والفناء والسكر والبقاء أصول أولى بمعتقدات تصلح أن تكون ميتافيزيقا أخلاق ؟

حقيقة قد تكون السمة الأخلاقية فى التجربة الصوفية قائمة حيث يفنى الصوفى عن الأوصاف المذمومة فلا تظهر عليه إلا الصفات المحمودة وحيث الفناء عن الشهوات ومظاهر الإنية من لذة وأنانية ضرورى ليعيش التجربة ويتذوق الحال ، وحقيقة لم يعرف عن أحد منهم رعونة نفس أو سوء سريرة أو فساد طبع ، ولكن هل يمكن أن تستخلص من التجارب الذاتية ومن أحوال الصوفية وشطحاتهم أصول كلية للاعتقاد يلتقى عندها القوم ؟ وهل يمكن أن تستند أقوالهم فى الفناء وفى الحب إلى مبادئ أولى بها يلتزمون ولا يشطحون ؟

يبدو أن تلمس ميتافيزيقا أخلاق أو أصول اعتقاد من أحوال القوم متعذراً ، ودون حاجة إلى عناء استقراء أقوالهم فى الوصول إلى هذا الرأى من حيث إن التجربة الصوفية ذاتية فهى تتعارض مع كل أصل موضوعى ، ومن حيث إن الصوفى لا يثبت عند حال بل لا يزال منتقلا من حال إلى حال تعارضها فمن محو إلى إثبات ومن سكر إلى صحو ومن بقاء إلى فناء فثمة لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية ، وإذا كان قد أخذ على بعضهم فى حالات شطحاتهم عدم التزامهم بقواعد الشرع فكيف يلتمس الصدور فيما يقولون وعما يعبرون عن مبادئ أولى للأخلاق ؟

قيل لأبى يزيد البسطامى يبلغنا عنك فى كل وقت أشياء ننكرها ، فقال : إنما يخرج الكلام منى على حسب وقتى[1] وتلك شهادة من أهل التجارب والأحوال تشير إلى استحالة التماس الضرورة أو الكلية من التجربة الصوفية .

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ١٢٦ .

ولا يعنى هذا أن القوم لم يتعرضوا للمسائل الاعتقادية وإنما كانت أقوالهم فيها بما لا يمكن أن تكون بحال أصولا تصلح لقيام أخلاق فضلا عن شرائع ، فإذا كانت النظرة الأخلاقية تجعل الآخرة دار استحقاق فإن أبا يزيد ينظر إليها فى غير اكتراث : ما النار ، لأستندن إليها غداً وأقول : اجعلنى لأهلها فداء أو لأبلعنها ، ما الجنة ؟ لعبة صبيان ، ولماذا الحساب والعقاب ولو غفر الله للخلق أجمعهم فما غفر إلا لقبضة تراب ولو أحرقهم فما أحرق إلا قبضة تراب ، وأى حاجة له إلى لطف يقربه من الطاعة وهو يقول : طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك ، بل أى حاجة إلى تقييم أخلاقى لمن فنى فى الله فلبس ثوب الألوهية علناً : سبحانى ما أعظم شأنى وبصرف النظر عما تأوله المتأولون من أصحاب أبى اليزيد من أجل التوفيق بين أقواله وبين أحكام الشرع ، فإن أقواله لا يمكن أن تتخذ قانوناً كلياً لأية شريعة خلقية .

ولا أثر للأصول الأخلاقية فيما تنقله لنا المصادر عن أخبار الحلاج ، بل لعل فى بعض ما صدر عنه من أقوال ما يجافى تماماً كل قيمة خلقية ، فهو لم يفسر أصل الخلق تفسيراً بعيداً كل البعد عن السمة الخلقية فحسب إذا قورن بالتفسير المعتزلى حين ذهب إلى أن الحق وقد كان فى الأزل ولا شىء معه أحب أن يرى ذاته فأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه فكان خلق آدم ، بل إنه عبث بالقيم حين ارتفع بإبليس رمز الشر إلى مقام الفتوة قائلا على لسانه : جحودى لك تقديس ، ومن ثم اعتبره كما اعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً[1] ، وهو لا يعنى بذلك إصراراً على الشر أو تباهياً بقبيح الأفعال وإنما أن يلغى الشر بعد أن يلحقه بالخير ، وقد استعان فى ذلك بتأويلات غريبة من ناحية وبفكرة الجبر المحض من ناحية أخرى حيث اقتضت المشيئة الإلهية كل ما وقع من شر بما فى ذلك عصيان إبليس وحيث

---

(١) نيكلسون وترجمة الدكتور عفيفى : فى التصوف الإسلامى ص ١٣٤/١٣٨ .

من فرق بين الكفر والإيمان فى رأيه فقد كفر[١] وإذا تركنا أصحاب الفناء والحلول إلى أهل العشق والحب الإلهى لا نجد فى رقة المزاج أو روعة الخيال أو عمق التجربة أو خصوبة الأحاسيس ما يقدم للأخلاق شيئاً ، ولا سبيل إلى التماس مبادئ أولية تقتضى العقل المجرد من شعر نابع من محض العاطفة التى تهدف إلى الاتحاد بالله ومن ثم تلغى الاثنينية بين الله والإنسان ، يقول ابن الفارض على لسان الذات الإلهية :

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا ولم تفن ما لم تجتل فيك صورتى

إلى أن يقول :

وما كان لى صلى سواى ولم تكن صلاتى لغيرى فى أداء كل ركعة

وإذا كان شعراء الحب من أمثال رابعة وابن الفارض قد فنوا فى حب الله حتى لم يتعلقوا بشىء سواه ، فلا يعنى ذلك أن هؤلاء الشعراء كما ذكر نكلسون قد حلوا مشكلتى الشر والقدر من حيث إن الحب يرينا الشر خيراً أو يجعل الشر لا وجود له فى نظر الله ومن حيث إن الحب يرفع المحب إلى درجة العلم بأسرار القدر[٢] وإنما هم فى الواقع قد ألغوا هذه المشكلات وتجاهلوها فلم يقدموا حلولا لها ، فالحب الإلهى لا يقدم لميتافيزيقا الأخلاق أو لمشكلات الخير والشر والجبر والاختيار والثواب والعقاب أجوبة تذكر ولكنه — أى الحب — قد ترك الإنسان يعيش بصددها فى فراغ أو لعله قد شغل عنها باستغراقه فى الله وفنائه فيه وذهوله عن كل ما سواه .

هذه هى أحوال الصوفية قد تقدم لنا صوراً حية من التجارب الخصبة ولكنها لا تقدم إلى الأخلاق أصولا أولى أو ميتافيزيقا أخلاق ، فلقد كان هؤلاء فى شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه بل لعل النظر العقلى — لو وجد — لكان حائلا أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم .

---

(١) ماسينيون وبول كراوس : أخبار الحلاج ص ٧١ .

(٢) نيكلسون وترجمة الدكتور عفيفى فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٩٤ .

ا ــ وحدة الوجود

على أنه إذا كانت أحوال بعض الصوفية من حيث هى مجرد تجارب ذاتية لا تسمح بإقامة مبادئ أولية أو أصول كلية للأخلاق فضلا عن الاعتقاد فهل يمكن أن نتلمس للأخلاق ميتافيزيقا بين النظريات الفلسفية فى التصوف ؟

إن نقطة البدء فى مذهب وحدة الوجود كما هو لدى معظم النظريات الفلسفية فى التصوف ذلك الحديث النبوى المعتمد لدى الصوفية : خلق الله آدم على صورته ، فالإنسان أكمل مجال الحق لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ، هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر (١) .

نحن بصدد نظرية تقدس الإنسان وتعلى من شأنه ، ولكن هل هذا الكمال للإنسان من حيث هو الكائن الأخلاق الذى يميز الطيب عن الخبيث ويسعى إلى الخير ؟

كمال الإنسان لدى أصحاب وحدة الوجود لأنه قد اجتمعت فيه كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى لا فرق فى ذلك بين أى من هذه المظاهر ، فليس سفك الدماء والفساد فى الأرض بأدنى من البر والإحسان من حيث إن الأولى مظاهر لصفات الجلال الإلهى ، ولا تفترق صفات الجلال عن صفات الجمال فالمعصية من العبد كمال أو هى جلال لأنها مظاهر لاسم المنتقم أو الجبار وهو من أسماء الله ، فلا فرق بين الخير والشر ، بين من

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى : فصوص الحكم لمحيى الدين بن العربى ص ٣٦ .

يظهر بصورة العاصى ومن يظهر بصورة المطيع من حيث إن كلا هو مظهر لاسم من أسماء الله .

ولكي يوضح ابن عربي نظريته التي تلغي القيم بعد أن سوّت بين الخير والشر يميّز بين ما يسميه الأمر التكويني والأمر التكليفي ويجعل الثاني تابعا للأول ، الأمر التكويني هو ذلك القانون الذى قدر على الموجودات أزلا أن تكون بما هى عليه ، وبمقتضاه يكون علم الله ، أما الأمر التكليفي فهو الذى يخاطب به الله العباد ويبعث بمقتضاه الرسل فتكون أفعال العباد طاعة أو معصية ، ولكن الطاعة والمعصية تستويان من حيث إن كليهما طاعة للأمر التكويني ، ذلك القانون الأزلى الذى لابد أن يتم حسب ما تعطيه طبيعة الموجودات . ومن ثم فكل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية طاعة كانت أو معصية خيراً كانت أم شرًّا ، ولا تدخل هذه الأفعال تحت دائرة الأحكام الشرعية أو القيم الخلقية إلا لسبب عارض ، ومن ثم فوصف الأفعال بالشر ليس إلا بطريق العرض وما غضب الله من أجلها إلا عرضى كذلك[1] .

وسياق النظرية بعد هذا الجبر المحض وبعد هذه التسوية بين الخير والشر يقتضى إسقاط الثواب والعقاب والوعد والوعيد أو تأويلهما ، فالثواب اسم ناشئ عن الطاعة فى نفس المطيع ، والعقاب اسم ناشئ عن المعصية فى نفس العاصى ، وليس الخلاف بينهما إلا فى مرتبة التحقق فى الوحدة الذاتية مع الحق فلا عذاب ولا عقاب فى الآخرة بل مآل الخلق إلى النعيم المقيم .

وما لحق الأمم البائدة من هلاك ليس على نحو ما نفهمه ، فدعاء نوح على قومه كان دعوة لهم أن يحررهم الله من قيود الوثنية التى تحصر الحق فى مجلى مادى محدد ، فدعا عليهم بالفناء الصوفى لا بالدمار والهلاك[2] وما الريح العاتية التى أصابت آخرين إلا إشارة إلى ما فيها من راحة لهم حيث أراحتهم

---

(١) محى الدين بن عربى : وتحقيق الدكتور عفيفى – فصوص الحكم الفص اللقمانى ص ١٢١ .

(٢) محى الدين بن عربى : فصوص الحكم الفص النوحى ص ٤٣ .

من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة وقد كان فى الريح عذاب لهم أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه[١] .

ولقد صح قول فرعون حين قال : (أنا ربكم الأعلى) من حيث هو مظهر من مظاهر الحق ، وما طغيانه حين قطع الأيدى والأرجل وحين صلب إلا حق فى صورة باطل ، لأنه ما كانت تنال المراتب إلا بهذا الفعل ، فإن الأعيان الثابتة قد اقتضت ذلك ، ففرعون بذلك يمثل دور الفتوة لأنه قد لبى بفعله الأمر التكوينى الذى يخضع له كل ما فى الوجود وإن خالف بذلك الأمر التكليفى ، فكل موجود عند ربه مرضى ،وكيف لا يكون مرضياً وهو سر ربوبيته ، إن إبليس ليس إلا مثلا أعلى للفتوة من حيث إن عصيانه السجود لآدم لم يكن إلا طاعة للأمر التكوينى ومن حيث إن السجود لا يكون إلا لذات الحق .

ولا مجال للقول باللطف الإلهى لأنه وإن كان العالم مفتقراً حقيقة إلى الله من حيث أن لا وجود له فى الحقيقة إلا كوجود الظل للشىء أو المظهر للجوهر ، إلا أن هذه المجالى ضرورية من أجل أن تتحقق صفات الحق وأسماء الله ، وتلك هى علة الخلق ، كان الحق من حيث هو مجرد ذات كنزاً مخفياً فأراد أن يعرف فخلق الخلق فبه عرفوه .

وغنى عن البيان أن نظرية كهذه تلغى القيم الخلقية وأحكام الشرائع وتفسر علة الخلق وحياة الإنسان وسلوكه ومآله بعد الممات تفسيراً وجودياً بحتاً لا أثر للأخلاقية فيه ، إنها لا تقوض أصول الشرع وأحكامه فحسب بل إنها تعبث بكل تقييم ومن ثم فإنها إن صلحت أن تلحق بالمذاهب الأنطولوجية التى تفسر الوجود فإنها لا يمكن أن تكون بحال ميتافيزيقا أخلاق ، إنها وإن جعلت الإنسان ربانياً فإنها لم تكرمه ، وأى تكريم

---

(١) المرجع السابق : ص / ١٠٩ – ١١٣ .

ذلك الذى يستوى فيه الطيب مع الخبيث ويلحق فيه إبليس منزلة الرسول باسم صفتى الجمال والجلال .

ب — الإنسان الكامل

ومن نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تفرعت نظرية عبد الكريم الجيلانى فى الإنسان الكامل ، وبالرغم من الدلالة الخلقية للفظ (الكامل) وبالرغم من أنه يذكر صراحة أن محمداً الرسول هو الإنسان الكامل من حيث أن ليس لأحد ما له من الخلق والأخلاق[١] ، فليس للنظرية أدنى صلة بالأخلاق ، كما أنها بعيدة كل البعد عن شخصية رسول الإسلام ، إذ لا يعنى بالإنسان الكامل إلا النور المحمدى وهو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى آدم ، فكان سر الحياة ومبدأ الإنسان ، إنه لا يعنى إلا الحقيقة المحمدية التى كان منها خلق الجنة والجحيم ومنها وجد العذاب والنعيم ولا غرو أن تكون الحقيقة المحمدية كل ذلك ، إذ ليس ثمة وجود إلا للحقيقة الكلية[٢] .

والنظرية شأنها شأن نظرية ابن عربى تفسر النشأة الإنسانية بالحديث المنسوب إلى الرسول ، خلق الله آدم على صورته فالله قد خلق الإنسان على صورته وحلاه بأوصافه وسماه بأسمائه فهو الحى والإنسان حى وهو العليم والإنسان عليم وهو الموجود والإنسان موجود وله الربوبية وللإنسان الربوبية ![٣] فالإنسان متصف بالكمال وفق هذه النظرية لا لسبب أخلاقى وإنما لنسبة إلهية من حيث هو صورة الحق أو بالأحرى لسبب

(١) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل ج ٢ ص ٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ٩ (يعتمد فى وصف الإنسان بالربوبية على قول الرسول كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) .

وجودى محض ، والنظرية فى جملتها أنطولوجية لا تدع مجالا للأخلاق بل لعلها تعبث بالقيم شأنها شأن نظرية وحدة الوجود حين تسوى بين الخير والشر كما تسوى بين الجنة والنار .

إنها تعتذر عن إبليس إذ لم يسجد لآدم ، إنه كان أعلم الخلق بآداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه من الجواب ، ولقد كان إبليس فى مقام قبض لا مقام بسط حيث المحل محل عتاب وتأدب ، والأمر قد كتب وفرغ منه فلم يفزع ولم يندم ولم يتب ولم يطلب المغفرة لعلمه أن الله لابد فاعل مايريد[1] .

والنار إحدى صور الحقيقة المحمدية خلقها الله من اسمه الجبار وجعلها مظهر الجلال ولا يزال أهل النار يجدون لذة فى العذاب كلذة المحارب فى القتال ، ولا يحملهم على خوض العذاب إلا الربوبية الكامنة فيهم[2] حتى تظهر فيهم صفات الحق فلا شقاء ولا عذاب إذ يضع الجبار قدمه فى النار ، بل إن من أهل النار أناساً أفضل من كثير من أهل الجنة أدخلهم الله دار الشقاوة ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظره من الأشقياء .

وليس من مبرر للاسترسال فى سائر جوانب هذه النظرية ، فما سبق يكفى للدلالة على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق فى ميتافيزيقا الأخلاق ، إنها قد تجد لها مكانة فى المباحث الأنطولوجية ولكنها تقوض فى كل سطر من سطورها مبادئ الأخلاق بالقدر الذى تجانب فيه أحكام الشرع وتعاليم الدين .

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٨ .
(٢) المرجع السابق ـ ٢ ص ٢٩/٣٣ .

جـ – الإشراق

غير أن هناك نظرية فلسفية فى التصوف لا تقول بالاتحاد أو الحلول ولا تبرر الشر بأن تجعله مظهراً لصفة الجلال فى الله إنما تقدر العمل كشرط ضرورى للخلاص وأعنى بذلك نظرية الإشراق .

أما أنها تقدر العمل فذلك أن النفس لا تقوى بالفضائل الروحية إلا بضعف سلطان القوى البدنية وذلك بتقليل الطعام وتكثير السهر ، بذلك تخلص النفس إلى عالم القدس ، بل لا يكون الإنسان حكيماً حتى يتخلص من العلائق البدنية الجسمانية ويتغلب على العوائق الردية الظلمانية بل يقطع كل صلة بالناس ويخلع عن نفسه سلطان البدن ، لذلك تخرج النفس من مبدئها الروحى فتشرق عليها سوانح الأنوار الإلهية وتفيض عليها بوارق الآثار الربانية[1] .

لقد هبطت النفس الإنسانية إلى هذا العالم وسجنت فى الجسد ، ولا يشير السهروردى فيلسوف الإشراق إشارة فلسفية إلى الخطيئة الأصلية ، ذلك أن الذى يهم هو أن تتذكر النفس فتضطرب وتخلع عنها سلطان البدن وتنسلخ عن الدنيا لتصعد إلى العالم الأعلى وتعرج إلى المحل الأرفع .

ويفصل السهروردى الإشراقات التى تنثال على العارف فى مدارج السلوك مبتدئاً من النور البارق الذى يلمع وينطفئ حتى يكاد يقطع مفاصله ، ولايكون ذلك إلا للكامل من السالكين فى العلم والعمل[2] ، ويؤكد السهروردى جانب العمل منتقداً أولئك الحكماء الذين يتصورون

---

(١) السهروردى : هياكل النور ص ٨٥ والدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩٢ ٢٩٣ .

(٢) الدكتور أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩٨/٢٩٩ .

إمكان الوصول عن طريق الفكر فحسب أما الحكيم المتأله فهو الصوفى العارف الذى يمارس الحكمتين العلمية والعملية وبذلك يصل إلى عالم الأنوار المجردة[١] .

نحن بصدد مذهب يتميز تماماً عن المدرسة المشائية الإسلامية من ناحية وعن المذاهب التصوفية الفلسفية كوحدة الوجود والإنسان الكامل من ناحية أخرى ، مذهب لايقوم على الفكرة المجردة فحسب ولا تتعارض آراؤه مع قيم العمل حيث لامكان لأوامر الأخلاق كما هو الحال لدى أصحاب وحدة الوجود ، وإنمـا على العكس إذ الموقف الفلسفى على حد تعبير الدكتور أبو ريان يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسى للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها : فالإشراق يتضمن المعرفة والعمل حيث تهيئ الفلسفة للسالك قطع مراحل الطريق ولكن الإشراق ليس مجرد النظر العقلى ، فالفلسفة والتصوف متصلان أشد الاتصال فى حكمة الإشراق[٢]

ماذا يمكن أن تقدم حكمة الإشراق من فلسفة للعمل والسلوك أو من ميتافيزيقا للأخلاق ؟ وماذا من أمر هذه الحكمة التى يمكن أن تعين السالك على الطريق ؟

هنا تقدم حكمة الإشراق نظريات تتعلق بالوجود والمعرفة دون الأخلاق ، ففى مجال الوجود تتعرض لوجود الله والعالم والإنسان — نفساً وجسماً — وتفسر ذلك كله فى ضوء مبدأ النور ، المبدأ الأول للوجود ، وقد تكون مباحث الوجود غير منقطعة الصلة بالأخلاق ، ولكن المذهب الإشراقى حين يفسر صلة الله بالعالم أو الإنسان حيث مجال الكلام فى العناية الإلهية من وجهة نظر ميتافيزيقا الأخلاق إنما يقدم تفسيرات وجودية بحتة ، فصلة الله بالموجودات تتم فى ضوء القول بالفيض والإشراق من نور الأنوار ، وبالرغم من أن السهروردى ينتقد مذهب وحدة الوجود

---

(١) المرجع السابق ٣٠٢/٣٠٣ .

على أساس أخلاقى حين يقول : إنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله قالوا إنها جزء منه وإنها متحدة معه ثم إنها وهو شيء واحد، وهذا خطأ محض إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبلياته ، إذا به لا يقدم تفسيراً خلقياً لصلة الله بالإنسان ومن ثم فإن مذهبه فى الفيض على نفس الأساس الوجودى لمذهب وحدة الوجود ، إنه على حد تعبير الدكتور أبو ريان يقترب من وحدة الوجود مع أنه قد رفضـــه صراحة[1] .

ويذهب السهرودى إلى خلود النفس ، وهنا أيضا مجال للتفسير الأخلاقى ، وبالرغم من إعجابه بأفلاطون وتأثره به وقد غفل عن الدليل الأخلاقى لخلود النفس مكتفياً بالإشارة إلى جوهرها المباين للبدن مدللا على ذلك مستنداً إلى أفكار إشراقية ومشائية[2] .

نخلص من هذا إلى أنه بالرغم من أن السمة العملية واضحة تماما فى المذهب الإشراقى بل إنها ولاشك أوضح مما هى لدى أصحاب وحدة الوجود والإنسان الكامل ، وبالرغم من أن آراء السهروردى والمدرسة الإشراقية لا تلغى الأخلاق وقيامها فضلا عن أنها تؤكد جانب الذوق فلا تقبل أن تكون بحثية فحسب ، فإن آراءه الفلسفية تدخل فى نطاق موضوعات الوجود والمعرفة ، ولكنها لاتقدم للأخلاق شيئاً بحال ، بل إن موضوعات الأخلاق تستحيل عنده إلى أبحاث أنطولوجية ، فالخير والشر يفسران فى ضوء النور والظلام ، أما شرور البدن فذلك من حيث إنه مادى كثيف ، وتحرر الإنسان من شهوات البدن ليس عنده إلا سعياً للنفس إلى الفكاك من إسارها بعد أن غشيها البدن بكثافته ، أما اللطف الإلهى فإنه يصبح التأييد بالنور والثبات بالنور ثم الحشر إلى النور ،

---

(١) الدكتور أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٣٠٢/٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣١ .

وليس الخير الإلهى إلا نوراً : أفض على نفوسنا أنوار خيراتك وأنزل على أرواحنا جوامع بركاتك .

إن المذهب الإشراقى بما ينطوى عليه من فكرتى النور والفيض قد أقام بناء أنطولوجيًّا وأساساً ابستمولوجيًّا ولكنه فى نطاق ميتافيزيقا الأخلاق لم يخلف إلا فراغاً .

الفصل الثانى

فى أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وإنما كلامية أشعرية .

لم تقدم لنا النظريات الفلسفية فى التصوف كالإشراق ووحدة الوجود ولا التجارب الذوقية لبعض الصوفية أى أصول للاعتقاد أو مبادئ أولية للأخلاق ، وليس أمامنا إلا أن نلتمس هذه الأصول أو المبادئ فى التصوف المعتدل .

ويكاد يكون التصوف المعتدل أصدق جوانب التصوف تمثيلا للفكرة الصوفية لا من حيث اتساقه مع أحكام الشرع وتعاليم الدين فحسب بل من حيث بعده عن الأصول الأجنبية إذا قورن بالتصوف الفلسفى ومن ثم كان معبراً عن تيار إسلامى .

وليس من اليسير أن نعثر على أصول للاعتقاد تجمع القوم وتجعلهم ينفردون بها دون سائر المذاهب ، ومن ثم فإن كتب الكلام لاتضمهم مع سائر الفرق ، بل يكاد يكون الاتفاق قائما أن الصوفية ليسوا فرقة وما ذلك إلا لأنه لا يجمعهم فى أصول الاعتقاد كلام .

وليس فى كتب القوم شرح لعقائد ولا عرض لأصول ، وإنما باعتبارهم أهل سلوك فإن أمهات كتبهم تذكر مقاماتهم وأحوالهم فى اجتياز الطريق كما تعرض لسيرهم وطبقات رجالهم فتصف مجاهداتهم ومشاهداتهم . وأحوالهم فى الطريق وتأديبهم للمريدين .

ومن المؤكد أن التصوف تجربة ذاتية للصوفى ، ومن ثم فإنه من المتعذر أن تجمعهم وحدة فكرية حتى يصبح الصوفية فرقة تؤلف بين أفرادها

مبادئ وأصول . ولعل هذا هو مقصد رويم حين قال : الصوفية بخير ما تنافروا فإن اصطلحوا فلا خير فيهم[١] ولكن من المؤكد كذلك أن كان للقوم خصوم بين الفقهاء والمتكلمين وأنهم مع كراهيتهم للجدل والاستدلال قد دافعوا عن طريقتهم بكلام وإن استند إلى الإشارة دون البرهان فإنه يصح أن يكون ما اجتمع عليه معتدلوهم من أصول .

ولقد جمع الكلاباذى هذه الأصول فى كتابه التعرف ، فلنتلمس ما يتعلق بالأخلاق من بين هذه الأصول .

فى مشكلة الجبر والاختيار أجمعوا أن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها كما أنه خالق أعيانهم وأن كل ما يفعلونه من خير وشر بقضاء الله وقدره ، ويدلل الكلاباذى معبراً عن رأى الصوفية بقوله : لما كانت أفعالهم أشياء وجب أن يكون الله خالقها إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء دون جميعها[٢] .

ومن المجمع عليه أن حركة المرتعش خلق الله وكذلك حركة غير المرتعش غير أن الله تعالى خلق لهذا حركة واختياراً وخلق للآخر حركة ولم يخلق له اختياراً ، وأجمعوا أن للعباد أفعالا واكتساباً على الحقيقة هم بها مثابون وعليها معاقبون ، ولذلك جاز الأمر والنهى وعليه ورد الوعد والوعيد ، ومعنى الاكتساب أن يفعل العبد بقوة محدثة هو مختار لها ومريد وليس عليها بمحمول ولا مستكره[٣] .

وينتقد الكلاباذى على لسان الصوفية فكرة الجبر الذى لا يكون إلا بين الممتنعين ، أى أن يأمر الأمر ويمتنع المأمور فيجبره الآمر عليه آتياً ما يكرهه

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٢٧ .
(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٦ .
(٣) الكلاباذى : التعرف ص ٤٨ .

تاركا ما يحبه وليس كذلك فعل المؤمن أو الكافر [١] .

ويعرض الكلاباذى للاستطاعة فيراها مع الفعل لاتتقدمه حتى لايكون العبد بصفة الله من مطلق المشيئة وحتى يكون مفتقراً إلى الله عند أفعاله [٢] .

وليست هذه آراء ينفرد بها الصوفية ولكنها فى جملتها وتفصيلها بل الأدلة عليها منقولة تماما عن الأشاعرة ولا يغض ذلك من قدر القوم ، ولكنها لا تتسق تماما مع طريقتهم ، فعبارات الصوفية فى مقامى التوحيد والتوكل وغيرهما صريحة فى الجبر وهم فى ذلك أصرح من الأشاعرة ، إنهم لا يثبتون للعبد كسباً من حيث إن أول مقامات الطريق أن يكون المريد بلا إرادة ومن حيث أن لا فاعل إلا الله .

وفى مشكلة تعليل أفعال الله ينقل الكلاباذى ما يراه معبراً عن رأى الصوفية بقوله : أجمعوا على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيهم بما يريد ، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن لأن الخلق خلقه والأمر أمره ولولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق لأن القول بالأصلح يوجب نهاية القدرة ونفاد ما فى الخزائن وتعجيز الله لأنه إذا فعل بهم غاية الصلاح صلاحا آخر لم يقدر عليه . . . تعالى الله عن ذلك [٣] .

وهذا بدوره منطق الأشاعرة فى نقد تعليل أفعال الله ، ويبدو أن الكلاباذى وقد عاش فى عصر بداية ازدهار آراء الأشاعرة وتقويضهم لأصول المعتزلة قد ضم الصوفية إلى رأى الأشاعرة ، وحقيقة أن لم يكن بين الصوفية والمعتزلة وفاق ، ولكن باستشفاف الاتجاهات الروحية الباطنية للصوفية

---

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٦ — ٤٧ .
(٣) الكلاباذى : التعرف ص ٥٠ .

نجد أنهم يوقنون أن لله فى خلقه حكمة وأن له فى كل أفعاله سراً وإن خفى على الإنسان ، إنه فى مقام الرضا بالقضاء ليس ذلك عن تعظيم الله فحسب بل عن يقين أن له فى كل فعل لطيفة ، يعترض عليها أهل الظاهر جهلا ، وهم يسوقون لذلك قصصا كثيرة[١] يدللون بها على قول الله : « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم »[٢] ولهم إشارة خاصة إلى ما كان بين الخضر وموسى ليعبروا عن خيرية أفعال الله ، بل للغزالى كتاب اسمه الحكمة فى مخلوقات الله يشير فيه إلى حكمة الله وإرادته الخير فى كل ما خلق .

أريد أن أقول إن الصوفية قد تبطنوا رأى المعتزلة فى غائية الفعل الإلهى وإن عادوهم ، أرادها المعتزلة حكمة ظاهرة وعلة عقلية وجعلها الصوفية حكمة باطنة وسراً خفياً .

ويذكر الكلاباذى أن الصوفية قد أجمعوا أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والنعمة والصحة والسلامة والإيمان والهداية واللطف تفضل منه ولو لم يفعل ذلك لكان جائزاً وليس على الله بواجب .

وليس الثواب والعقاب من جهة الاستحقاق ولكن من جهة الفضل والعدل ، وليس شيئاً من ذلك ظلماً ولا جوراً لأن الظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه والجور هو العدول عن الطريق المبين له ، ولما لم يكن الله تحت قدرة قادر وليس فوقه آمر ولا زاجر لم يكن فيما يفعله ظالماً ولا فى شىء يحكم به جائراً ، إنه لو عذب جميع من فى السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم ، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالا لأن الخلق خلقه والأمر أمره[٣] .

---

(١) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٦٨/٢٧٠ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٦

(٣) الكلاباذى : التعرف ص ٥٠/٥٢ .

وأجمعوا أن الوعد المطلق فى المؤمنين المحسنين وأن الوعيد المطلق فى الكفار والمنافقين وجوزوا غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة وأوجبوا الخروج من النار لأهل الصلاة لا محالة بإيمانهم .

وسموا أهل الكبائر مسلمين مؤمنين بما معهم من الإيمان فاسقين بما فيهم من الفسق .

وليست أفعال العباد بموجبة للثواب والعقاب من حيث الاستحقاق بل من جهة الفضل ومن جهة إيجاب الله تعالى ذلك ؟

وأجمعوا أن نعيم الجنة لمن سبق له من الله السعادة من غير علة وأن عذاب النار لمن سبق له من الله الشقاوة من غير علة ، كما قال هؤلاء فى الجنة ولا أبالى وهؤلاء فى النار ولا أبالى[1] .

وعندهم أن من مات أو قتل فبأجله ولا يقولون باخترام الآجال ، وفى الأرزاق يجوزون أن يرزق الله الحرام .

وهذه الأقوال فى هذه المشكلات العديدة هى آراء الأشاعرة بلا خلاف وإن كان بعضها لا يتعارض مع اتجاهات الصوفية إلا أن البعض الآخر لا يعرف لهم رأى واضح فيها كرأيهم فى أهل الكبائر وفى الآجال والأرزاق وفى الحسن والقبح ، وإن أدلى الصوفى برأى فيها فليس ذلك إلا بوصفه أشعريًّا ، وليس أدل على ذلك من أن الكلاباذى قد سرد معظم هذه الآراء دون استناد إلى أى نص من نصوص الصوفية كما فعل فى مشكلة القضاء والقدر .

وليس هناك ما يمنع أن يكون بعض الصوفية من أهل السنة أشاعرة فى الأصول غير أن ليست كلها متسقة مع طريقة القوم ، لقد أشار الكلاباذى

---

(١) الكلاباذى : التعرف ص٥٧/٦١ .

أن بعضهم يجوّز تعذيب أطفال المشركين فى النار يوم القيامة[١] ، وحقيقة ليس لهم فى ذلك رأى معروف ولكنه اتجاه غريب على الصوفية الذين هم أشفق الناس على خلق الله إلى حد أن تمنى البسطامى أن يقبل الله أن يفدى الناس بنفسه فى جهنم فكيف بعذاب الأطفال .

ولقد صرح الكلاباذى بصدد هذه الأصول أن الصوفية لم يختصوا بها وأن ما ذكره هو ما فهمه من رموزهم وإشاراتهم فى ضمن كلامهم ، وليس ذلك مستورا لهم على حسب ما حكاه وأن العلل والاحتجاج من كلامه وأن ليس كل ذلك مرسوماً فى الكتب على التصريح .

وليس اعتذار الكلاباذى عن الإطالة كراهة ذلك ، وإنما لأنه لم يجد فى كلامهم نصًّا ولا دلالة على ما نسبه من رأيهم فى الأصول ، ولا نتهمه بأنه حملهم غير آرائهم أو أنه أضاف رأيه إليهم وإنما أنه بحق لم يجد مما قاله شيئاً مرسوماً فى الكتب على التصريح[٢] — ربما ولا على التلميح أيضا .

إنهم قوم قد شغلوا عن الجدل فى الأصول برياضات الطريق ، فما الوصول إلى الله بأسباب من النظر ولا بضروب الاستدلال ، ومن ثم لم يكونوا فرقة ولم يكن لهم مذهب مرسوم فى العقائد ، فما التصوف برسوم ولا علوم على حد تعبير النورى ولكنه أخلاق يعنى العمل ، وليست مهمة التصوف تصحيح اعتقاد المريد البادئ فى سلوك الطريق وإنما أن يبدأ المريد وهو من الاعتقاد على يقين .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٢) الكلاباذى : التعرف ص ٨٥ — ٨٦ .

الفصل الثالث

الأصل الجامع فى التصوف المعتدل :
فهم خاص للقدر والحرية

ولكن إذا كان القوم لم يعنوا بالرسوم أو الجدل فى الأصول حتى استعاروا من الفرق الأخرى والأشاعرة على الخصوص أصولهم فى الاعتقاد دون أن تكون هذه سمة لهم أو نسبة إليهم فإن أصلا جامعاً عنده يلتقون وبه عن سائر الفرق ينفردون وأعنى به رأيهم فى مشكلة الجبر والاختيار ، ولقد عبر الكلاباذى بما يفيد أنهم يدينون بنظرية الكسب الأشعرية ولكن ذلك ليس بصحيح فهم يذهبون فى الجبر أكثر مما ذهب الأشعرية ونظرتهم مع ذلك تباين رأى الجهم وتختلف عنه اختلافاً بيناً ، لقد ذهب ابن تيمية[1] وتلميذه ابن الجوزى[2] إلى أنهم متأثرون بالجهم إذ لا قدرة للإنسان أو استطاعة ، ولكن رأى الجهم كان عن نظر واستدلال وفى مجال الكلام ، أما رأيهم فعن ذوق وإيمان فى نطاق العمل ولم يكن الصوفية جهميين ولا كان الجهم صوفياً .

ولكن كيف يستقيم قيام الأخلاق فى ظل مذهب يدين بالجبر ؟ لقد سبقت الإشارة إلى أن الحرية هى مسلمة الأخلاق التى لا غنى عنها ، وبصرف النظر عن الجدل حول مشكلة الحرية فإن الذين أنكروها قد استندوا إلى أدلة ليس من بينها الأخلاق ، والذين أثبتوها كان الدليل الخلقى أقوى الأدلة على قيامها ، فكيف يمكن أن يكون التصوف مذهبا أخلاقياً مع استناده إلى فكرة الجبر ؟ بل لقد تنافر الصوفية واختلفت مشاربهم ولكنهم جميعاً بين عمليين ومتفلسفين يلتقون عند إسقاط إرادة الإنسان وإثبات الله فاعلا أوحدا فكيف يتسنى قيام الأخلاق ؟

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٣ ص ٢٣/٢٥ .
(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٢٧٠ .

الواقع أنه لا مخرج من هذا الإشكال إلا بفهم حقيقة هامة فى التصوف ، إنه كمذهب أحادى سواء فى مجال الوجود أو مجال الأخلاق لا يخضع للتصور المنطقى الصرف القائم على الاتساق وإنكار التناقض بين ثنايا المذهب ، فلا يرتفع الضدان فى منطق التصوف كما يرتفعان فى المنطق الصرف ، فطبيعة المذاهب الأحادية أن كل ما يبدو متناقضاً هو مجرد وهم وخداع [١] ، وبذلك يمكن أن ترجع الكثرة إلى الوحدة والاختلاف إلى الاتساق ، ولقد عبر جلال الدين الرومى عن المشكلة القائمة فى التعارض الظاهر بين القول بالجبر وبين مجاهدة القوم بقوله : إن ما هو متناقض هو انسجام غير مفهوم ، بل هذه كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم فى ثنائية الضدين (البقاء والفناء — الصحو والسكر — الخوف والرجاء) فلا يقوم التصوف إذن على الساق الأفكار ، بل إنه كمذهب أحادى غيبى يعد التناقض هو المبدأ الأول للفعل وللوجود حيث تتداخل الأفكار المتناقضة وتترابط ترابطاً كلياً وحيث تكمن الوحدة فى أعماق التناقض .

وليس من منهج يصلح لعرض مذهب يستند أصلا إلى مبدأ التناقض إلا منهج فلاسفة الألمان المثاليين بصدد الوجود والمنطق حيث كل قضية لها نقيضها ثم بائتلاف النقيضين يتكون مركب قضية ، وبذلك فى رأيهم يمكن تفسير مظاهر الوجود [٢] فإن صح أن نستعير هذا المنهج لحل إشكال أخلاق تستند إلى مذهب جبرى يكون العرض كالآتى :

القضية الأصلية : الجبر فى المذهب الصوفى وما يلزم عنه عملياً من توكل ، نقيض القضية : المكابدات والمجاهدات فى الطريق الصوفى ، مركب القضية : حرية الإنسان فى تحرره من رق الشهوات لا فى حرية الإرادة أو الاختيار .

القضية الأصلية : الجبر لدى الصوفية

الجبر هو الأصل الجامع فى اتجاهات الصوفية بل لا يكاد الجبر فى

---

(١) B. Russell : Mysticism & Logic p. 16 .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦٠ (فصل عن هيجل) .

كثير من تعريفات الصوفية بلفظ التصوف يكون معنى زائداً عن معنى التصوف نفسه ، فالتصوف لدى ممشاد الدينورى إسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق ، وللتصوف ثلاث خصال لدى رويم من بينها ترك الغرض والاختيار ، والصوفى منقاد للحق فليس للحوادث أثر عليه بحال على حد تعبير أبى الحسن الحصرى ، إنه كما يقول الشبلى كالطفل فى حجر الحق ، بل إنه فى حركاته وسكناته بين يدى الله كالميت بين يدى الغاسل .

والتوحيد هو الأصل الأول للإسلام ولكنه فى التصوف يتخذ معنى يختلف عن مجرد قول : لا إله إلا الله ، يقول الجنيد : سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين ، قال سائل : بين لى ما هو ؟ فقال هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته[١] وهكذا يعنى التوحيد لديهم انفراد الله بالفعل ، إنه ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب فحسب بل كثرة الأسباب كذلك ، ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره ، والتعويل على الأسباب درجة من الشرك ، ففى تفسيرهم لقوله تعالى : « فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البرّ إذا هم يشركون »[٢] فالشرك هنا لازم عن اعتقادهم بعد نجاتهم بالقول لولا استواء الريح لما نجينا فكان ذلك منهم شركاً وجهلا ، أما الإيمان الحق فهو الذى لا يمتزج فيه التوحيد بشرك فلا يثبت الإنسان لنفسه استقلالا بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض .

ويفسر الهروى التوحيد بقوله : إسقاط الأسباب الظاهرة فلا يتخذ الصوفى فى النجاة وسيلة فى التوكل سبباً فلا شىء جعل لأجل شىء ، ولا يكون شىء بشىء . . . ولكن إرادة الله التى يصدر عنها كل حادث ، ذلك أن الحق وكّل الأمور إلى نفسه وآيس العالم عن ملك شىء منها[٣] .

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٥ .
(٢) الأنعام : آية ٦٥ .
(٣) الهروى مع شرح اللخمى : منازل السائرين ص ٥٠ .

وتدور جميع أفكار ابن عطاء الله — من متأخرى الصوفية — فى التصوف حول إسقاط التدبير ، ويستدل عليها بأدلة ثلاثة :

أولا — لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله ، يقول ناطقاً بلسان الله : أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير وأنا المنفرد بالحكم والتدبير ، لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى ، أيها العبد كما سلمت لتدبير أرضى وسمائى وانفرادى بهما سلم وجودك لى فإنك لى ولا تدبير معى فإنك معى .

ثانياً — أن الله قد سبق تدبير أمر الإنسان منذ الأزل ، ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف إلى العلل ، وكيف يستطيع الإنسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئاً وسوابق الهمم لا تخرق أسوار القدر .

ثالثاً — الاعتقاد بأن الإنسان مدبر أفعاله تطاول على الله ومكابرة ذلك أنه من لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله بل أول الطريق الصوفى التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير [1] .

والتوكل من أهم المقامات لدى الصوفية وهو المظهر العملى لفكرة الجبر ، فلا يسلك المريد طريق التصوف حتى يسقط إرادته ويتجرد عن التدبير راضياً بأحكام المقادير فلا يكون لديه تمييز بين خير أو شر أو بين محنة أو منحة ، إنه مقهور بتصريف الربوبية بعد أن ألقى نفسه فى العبوديه .

ويشرح الهروى مقامات السالكين ، ففى مقام التوكيل لا يشارك مع الله فى تصرفه فى ملكه شريك ، وفى مقام التفويض يشهد انفراد الحق بملكه وكل ما يقع فيه من حركة أو سكون وبذلك يصل إلى التسليم الكامل لله ، فتستوى عنده كل الحالات من نفع أو ضر ومن خير أو شر ، ولا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضى ذلك هو عين الفناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله [2] .

---

(١) ابن عطاء الله : التنوير فى إسقاط التدبير ص ٦٠ وما بعدها .

(٢) الهروى : منازل السائرين ص ٢٤ .

وليس التوكل مجرد رأى ولكنه سلوك ، وقد أشار الغزالى إلى بعض مظاهر السلوك لدى الصوفية باسم التوكل ، فأرزاقهم تجرى على أيدى العباد بلا تعب منهم ، فالناس يرزقون بذل السؤال أو بالنصب أو بالانتظار كالتجار أو بالامتهان كالصناع ، أما الصوفية فيأتيهم رزقهم بعز ، وقد يدور الصوفى فى البوادى بغير زاد يصبر على الطوى أو يقعد فى بيته ويسخر الله له سكان البلاد يوصلون رزقه إليه بغير انتظار ، ولا يضطرب قلب المتوكل إن سرقت بضاعته أو خسرت تجارته ، بل إن الصوفى قد يكسر مغزله أو وسيلة كسبه إن رأى فيها اعتماداً فى الرزق على غير الله ، أفلا ينظر إلى الطير كيف يطير خماصاً ويعود بطانا[١] .

لقد كانت هذه الإرادة مثار الطعن على الصوفية ، يذكر ابن الجوزى أن أحد الصوفية سأل عن الرجل يجمع المال لأعمال البر فقال تركه أبر منه ، وعن رجلين أحدهما طلب الدنيا حلالا فأصابها فوصل بها رحمه وقدم منها لنفسه والآخر جانبها ولم يبذلها ، فكان الرد أن الذى جانبها أفضل ، وأن ما بينهما فى الفضل بعيد بعد ما بين مشارق الأرض ومغاربها ، ويعد ابن الجوزى ذلك من شبهاتهم ومن تلبيس إبليس عليهم[٢] .

ويقول نيكلسون معلقاً على فكرة التوكل : أى نوع من الخلق يمكن أن تتجه نظرية كهذه ، فأما فى أحط منازلها فعاطل ضليل يعيش كلا على غيره ، وأما فى أعلاها فدرويش مسالم يظل ساكنا وسط الأحزان يقابل المدح والذم على السواء بعدم مبالاة ويلقى الأذى والنصب والعذاب على أنها أحداث جارية فى مأساة الحظ الأبدية[٣] .

ويضيق المقام عن الإشارة إلى كل ما وجه للصوفية من انتقادات بسبب إسرافهم فى القول بالجبر وغلوهم فى التوكل إلى حد التواكل خصوصاً فى عصور

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ (التوكيل) ص ٢٣٠/٢٣٢ .
(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٧٨/٣٦٤ .
(٣) نيكلسون وترجمة نور الدين شريبة : الصوفية فى الإسلام ص ٥٠ .

التدهور والانحطاط[١] ، والواقع أن كثيراً من هذه الانتقادات يتعذر تنفيذها على أساس أخلاقى حتى على أشد المتحمسين للصوفية وكيف يمكن الدفاع عن مثل هذه الأبيات التى ذكرها الغزالى نفسه وليس أحد متأخرى الصوفية أو الدراويش :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق فى غشاوته الجنين[٢]

وإذا كان التواكل أخطر النتائج العملية للقول بالجبر فإن شطحات الصوفية والنظريات الفلسفية المتطرفة قد لزمت عنه نظرياً ، إذ ينتقل الصوفى من إسقاط الإرادات أو الأسباب إلى إسقاط الفاعلين أو المريدين فلا يثبت لنفسه إنية ولا ذاتاً ليدعى الفناء أو الحلول أو الاتحاد ، أو يسقط وجود الموجودات فلا يعدها إلا مظاهر أو تجليات للوجود الإلهى فى وحدة الوجود .

ومن ناحية أخرى فإن تأصل فكرة الجبر لدى الصوفية هى التى دعتهم — مع ما عرف عنهم من تسامح — إلى معاداة المعتزلة أشد العداء ، فقد روى أن المحاسبى قد رفض أن يرث أباه لأنه كان يقول بالقدر[٣] وكان يونس ابن عبيد ينهى عن مجالسة عمرو بن عبيد ويقول لأن تلقى الله بالزنا والسرقة وشرب الخمر أحب من أن تلقاه برأى عمرو وأصحاب عمرو ! ![٤] ، وظل سليمان بن طرفان يبكى وهو فى مرض الموت لأنه خشى من عقاب الله لأنه مر على قدرى فسلم عليه ، وشبه الواسطى المعتزلة بشرك فرعون قائلا : ادعى فرعون الربوبية على الكشف وادعت المعتزلة الربوبية على الستر تقول ما شئت فعلت[٥] .

---

(١) الدكتور توفيق الطويل : التصوف الإسلامى إبان العصر العثمانى وكذلك الدكتور محمود قاسم : الإسلام بين أمسه وغده .
(٢) الغزالى : الإحياء جـ ٤ (التوكل) ص ٢٣٥ .
(٣) القشيرى : الرسالة ص ١٢ .
(٤) أبو نعيم : حلية الأولياء جـ ٣ ص ٢١ .
(٥) الرسالة ص ٦ .

ذلك جانب من التصوف فى الأصول والعمل فماذا عن الجانب الآخر المقابل له ؟

نقيض القضية : المجاهدات فى الطريق الصوفى :

إذا كان جهاد النفس هو الجهاد الأكبر كما قال الرسول الكريم ، فليس بين طوائف المسلمين وفرقهم من جاهد النفس وخالف الهوى كما فعل الصوفية لا تضعف همتهم فى ذلك توكل على الله ولا يفتر من عزيمتهم استناد إلى اجتبائه ، فمن ظن أنه يفتح له شىء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شىء منها بغير لزوم المجاهدة فهو فى غلط [١] ، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فتمن.[٢] فهداية الله ثمرة المجاهدة لقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » [٣] فالطريق الصوفى من بدايته نصب ومكابدة فمن لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمعة.[٤] .

ولقد اختلف الصوفية فى الوصول أيكون باجتباء الله أم باجتهاد العبد ؟ أيوفقون بالمجاهدات وبعد مكابدات أم يكشفون فى الابتداء بجليل المعانى ؟ ومع أن بعضهم قد جعل نيل الدرجات بالمكاشفة فى الابتداء ومن الله اجتباء إلا أن هؤلاء عليهم أن يستوفوا ما فاتهم من أحكام أهل الرياضة ، إنهم إن اختصوا من الله فقد وجب عليهم اتباع أمره ، ومن رفعت الحجب عن قلوبهم وكوشفوا بنور اليقين فإن ذلك يثير فيهم الاجتهاد فيستهينوا بالمتاعب والأهوال ويفارقوا فى غير أسف ولا تردد الرسوم والأشكال ، وكذلك كان أمر سحرة فرعون وجدوا عناية الله فلجأوا إلى السجود غير عابئين ببطش فرعون.[٥] .

---

(١) القشيرى / الرسالة ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ عبارة أبو سعيد الخراز .

(٣) سورة العنكبوت : آية ٦٩ .

(٤) القشيرى : الرسالة ص ٤٨ .

(٥) السهروردى : عوارف المعارف ص ٢٧٤ (هامش الأحياء) .

لم ير الصوفية الاجتباء والاجتّهاد متعارضين ولكنهما متكاملان لقوله تعالى : « الله يجتبي إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب »[١] .

ويقصد الصوفية من الاجتّهاد مجاهدة الجسم والنفس معاً ، إذ لا صفاء للنفس إلا بالقضاء على شهوات البدن ، إن شهوة المأكول والمنكوح يتشعب منهما شره المال وشهوة الجاه ومن ثم تزدحم الآفات النفسية والأخلاق الذميمة كالكبر والرياء والحسد والبغضاء ، ليس الجسم والنفس منفصلين ولكنهما متفاعلان ، فلا صفاء للنفس إلا بمجاهدة البدن بالجوع والسهر

وتزخر كتب الصوفية بذكر سير رجالاتهم الذين كانوا يبيتون على الطوى ليالى طوالا إلا من الماء القراح ولا يصلح للطريق من لا يصبر على طعام واحد لا يزيد على خبز الشعير أياماً ، كل ذلك من أجل إخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية[٢] ، وهم يمتدحون الجوع فما صار الأبدال أبدالا إلا بخصال أربع : منها أنهم أخماص البطون ذلك أن الجوع يؤدى إلى صفاء القلب ونفاذ البصيرة فيجد المريد لذة المناجاة وحلاوة التعبد فضلا عما فى الجوع من ذلة للنفس وكسر الشهوة[٣] .

ولا يبيت الصوفى على الطوى لينام وإنما ليتابع ليله بالقيام ، فهو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً ، ولا يصبح المريد من أهل الطريق حتى يتجافى جنبه عن المضاجع فإن لم يكن فتلك صفة الغافل الهاجع ، ويستقبل الصوفى ليله وقد فرغ قلبه من كل هم إلا ذكر الله ، ومن ثم يفرح الصوفى لغروب الشمس حيث الاستئناس بالله والاستغراق فى المناجاة ، بل إن الصوفية أشد فرحاً بدنو الليل من أهل اللهو فى لهوهم ، ذلك لما فى الليل من نفحات لا تصيب إلا المستيقظين بالأسحار حيث تكشف لهم الأنوار[٤] ،

---

(١) سورة الشورى : آية ١٣ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ٤٩ .

(٣) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ص ١٠٤/١٠٥ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٣٢٣/٣٢٦ .

ومن ثم فإن من صفات الأبدال أن يكون نومهم غلبة فإن غلبهم النوم فما هى إلا خفقات يفزع بعدها إلى الصلاة والقيام .

وبالإضافة إلى الجوع والسهر يكثر الصوفية من الصمت والخلوة إذ بناء أمر التصوف على أربعة أشياء : قلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام والاعتزال عن الناس[١] ، ويؤثر أرباب المجاهدة السكوت لأنه يلزم عن الكلام عشرين آفة منها الخوض فى الباطل والمراءاة والجدل والمدح والفحش واللعن والكذب والغيبة والنميمة والمزاح وإفشاء السر والوعد الكاذب ، وإذا كانت كثرة الكلام تكثر السقطات والزلات فإن الصوفى لا يؤثر الصمت طلبا للسلامة من الرذائل فحسب ، ولكن لأن السكوت من آداب الحضرة ، لقد أمر الله مستمعى الكلام أن ينصتوا ، إذ تخشع الأصوات فى حضرة الرحمن « فلا تسمع إلا همسا »[٢] ، فسكوت العبد لاستيلاء سلطان هيبة الله عليه ، وقد وهب الحكماء الحكمة بالصمت والتفكير .

ويطلب الصوفى الصمت كمظهر من مظاهر مجاهدة النفس لما فى الكلام من تعبير عن حب الظهور وميل إلى التفاخر وتميز على الحاضرين ، ومن ثم فإن الصوفى يصمد حين يجد فى نفسه حلاوة الكلام إذلالا للنفس ، كذلك فعل الغزالى فى تجربته الروحية حين شعر أن نيته فى التدريس وتعليم الناس لم تكن خالصة لوجه الله بل لطلب الجاه وانتشار الصيت ، وحين يتوارى الصوفى عن الناس أى يعتزل فما ذلك بقصد الفرار من شرهم إنما اتهام منه لنفسه واستصغار لشأنه[٣] .

على أن إضعاف البدن فى الجوع والسهر ليس إلا جانباً من الطريق الذى يهدف أصلا إلى مجاهدة النفس، وليس التصوف مجرد تعبد وإنما أخلاق، يقول الفضيل بن عياض : لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة

---

(١) الغزالى : الإحياء جزء ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) سورة طه : آية ١٠٨ .

(٣) القشيرى : الرسالة ص ٥٧ .

وإنما أدرك بسخاء النفس وسلامة الصدر والنصح للأمة ، لقد توغل الصوفية في أعماق النفس البشرية ليكشفوا عن هواجس النفس وبواعث الشر ، ذلك أن ما من ذنب يكون من الجوارح إلا ويسبقه خاطر سوء من النفس ولا يتسنى للإنسان أن يقلع عن معاصي الجوارح حتى يتخلص من وساوس النفس ومن ثم فإن الصوفية لا يكتفون بمحاسبة أنفسهم على ما صدر عنهم من المعاصي وإنما يراقبون الخطرات ويحاسبون أنفسهم على السرائر ، ولعل جهاد النفس أشق من جهاد البدن ، سئل التستري أي شيء أشد على النفس ؟ فقال الإخلاص لأنه ليس لها فيه نصيب ، وقيل لداود الطائي : أرأيت لو أن رجلا دخل على أمراء فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر ؟ قال : أخاف عليه السوط ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه السيف ، قيل له : إنه يقوى ، قال أخاف عليه الداء الدفين — العجب [1] .

والصوفي من نفسه دائماً على حذر وهو لها دائماً متهم ، فليس الترقي في المقامات مما يرضيه عن نفسه ولا قطع شوط من الطريق يعني تلاشي هواجس النفس بل لعل الامتحان يعسر بعد كل مقام يرتقيه ومن ثم يشتد صراعه مع آفات أشد خفاء ، إنه في أول المقامات — مقام التوبة — يصارع ملل القلب وتعب الجوارح ومعارضة الشهوات ولكنه باجتماع الهمة وصدق العزيمة يقلع عن الذنوب ويتغلب على الشهوات ، ولكن النفس قد تغفل عن ذنوب يسترها الهوى وتلك آفة أشد من مجرد الندم على ما اقترفه من سيئات ثم إن النفس قد تساورها خطرات العجب فتستعظم مقام التوبة فيظن العبد أنه قد أصبح على خلق لمجرد الإقلاع عن السيئات ، كذلك إن فقدت النفس بعض الشهوات قد تطلب شهوات أخرى تستريح إليها عوضاً على ما فاتها من لذات ، فإن خلص الإنسان من ذلك كله فقد تموه النفس على الإنسان طريق الخير فتدعوه إلى طاعة وهي معصية أو تدعوه إلى ترك العمل باسم

---

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٣ ص ٨٠ .

البعد عن الرياء[1] ، وتلك آفة خطيرة وقد أشار إليها تعالى بقوله : « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا »[2] .

ولسيس أدل على عنف الصراع وعظم الجهاد من التفرقة بين الفعل الفاضل عند أرسطو وعند الصوفية إذ يطلب أرسطو لكى يتصف الفعل بالفضيلة أن يكون مصحوباً بلذة ، أما الصوفى فلا يسمح لنفسه أن تستروح إلى لذة فى فعل فاضل ، إنه يجب أن تصدر الطاعات عنه والنفس عنها بمعزل ، إنه إن شهد فى فعله الإخلاص فقد نقصت قيمة الفعل فأصبح مفتقراً إلى إخلاص إلا بالإغماض عن رؤية الأعمال حتى لا يكون للنفس فيها حظ بحال فلا تعلم يمينه ما تنفق شماله .

هكذا يجاهد الصوفى لاهثاً فى طريق وعر عدواً لا يراه ولا يفارقه فإن تغلب عليه فى بعض مراحل الطريق كان أمعن فى الستر وأعظم فى الكيد فليس غريباً أن يعجز عن الوصول أكثر السالكين وأن تهبط أعمال أغلب العاملين بخطرة رياء أو ظن إخلاص أو إدلال بعمل ، سئل رياح العسيى : ما الذى أفسد على العاملين أعمالهم فقال حمد النفس ونسيان النعم .

ومن الصوفية طائفة عرفوا بالملامتية قد بلغوا فى مخالفة النفس وجهادها إلى حد إذلالها واحتقارها ودوام لومها وحرمانها من كل ما تطلبه واتهامها فى كل ما تدعيه ، فالنفس عند منبتها من الشر إذ لا تنقاد لطاعة إلا وتضمر فيها خلافاً ومن ثم لا يدعها الملامى تستقر فى حالة من أحوالها وإنما هو متهم لها دائماً حتى يسقط عنه الافتخار وعن باطنه الاغترار بل إنه يسقط من الاعتبار رضا الناس عن حسن عمله إلى حد أن يثير عليه سخط الناس واحتقارهم إذلالا لنفسه وتأديباً لها .

نخلص من هذا إلى أنه لم يعرف فى تاريخ المذاهب الأخلاقية قوم

---

(١) الحارث المحاسبى : الرعاية لحقوق الله عز وجل ص ١٥٤ .

(٢) سورة الكهف : آية ١٠٤ .

اشتدوا فى مخالفة النفس وتصفية الباطن كما فعل الصوفية، وليس بين المرتاضين على الفضيلة والأخلاق من استندوا إلى إرادة وهمة تغلب إرادة الصوفية وهمتهم .

أريد أن أقول لقد بلغ التناقض أشده : قوم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة فى فلاة تذورها الرياح بين يدى المقادير أو كميت بين يدى الغاسل على حد تعبيرهم، ولكنهم فى سلوكهم أصحاب الجهاد الأكبر مستندين إلى همة لا تعرف الفتور وإرادة لا يعتريها الضعف، لقد ذهبوا بالجبر إلى أقصاه كما ذهبوا بالعمل إلى مداه ، وكان يمكن أن يرتفع التناقض لو كان بين اعتقاد وسلوك أو بين نظر وعمل ، فلقد أثبت كانط موضوعات فى مجال العمل أنكر إمكان البرهان عليها فى نطاق النظر، ولكن التناقض فى التصوف على مستوى واحد حيث التوكل وحيث الجهاد ، وحيث جمع الهمة لمريد لا إرادة له ، وليس التناقض لاختلاف المقامين أو الحالين حتى يتسنى التأويل بما يصدر فى السكر مخالفاً للصحو ، ولا التناقض بين ظاهر وباطن حيث يمكن التوفيق ،ولكنه تناقض فى صميم المذهب ليس له إلا إحدى نتيجتين : تصدع المذهب وتهافته لفقدانه الوحدة والاتساق بين عناصره أو السعى إلى مركب قضية ينطوى على مفهوم يجمع طرفى النقيضين ويرفع ما بينهما من عناد .

مركب القضية : مفهوم الحرية فى التصوف :

ليست الحرية فى التصوف فى الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين ولكنها تعنى تحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا ولذاتها ، إن معنى الحرية لا ينفصل عن معنى العبودية ، فالإنسان عبد من هو فى رقه وأسره فإن كنت فى أسر نفسك فأنت عبد نفسك وإن كنت فى أسر دنياك فأنت عبد دنياك وفى الحالتين أنت لست حراً ، فمفهوم الحرية ألا يكون الإنسان تحت رق المخلوقات ولا يجرى عليه سلطان المكونات وعلامة ذلك سقوط التميز أو المفاضلة بين الأشياء حتى تتساوى عنده أخطار الأعراض[1] .

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٩٨ .

ليست الحرية إذاً فى موقف عدم الاكتراث أو اللامبالاة فى الاختيار ولكنه عدم الاكتراث إزاء علائق الدنيا وأحوالها فيستوى لدى المريد كل شىء من شدة أو رخاء ومنع أو عطاء ومن فقر أو يسر وهو إذ يتجرد من التعلق بشىء من أحوال الدنيا فإن ذلك ينعكس على نفسه فلا يفرح بموجود ولا يأسف على مفقود ، ويكون فى القلة كما يكون فى النعمة ، بل قد تكون القلة عنده أعظم من النعمة إذ يفرح بتحرره من علائق الدنيا كما يفرح أن لن يسأل فى الآخرة عن النعيم [١] ، فالحرية فى التصوف حالة استواء تام بين وجود اللذات وبين فقدها ، فإذا عزف الإنسان عن الشهوات وأعرض عن كل متع الحياة فتلك هى الحرية ، يقول الرسول : عزفت نفسى عن الدنيا فاستوى عندى حجرها ومدرها ، فليست الحرية فى حرية الجوارح فى التصوف ولكنها حرية القلب لا غير [٢] ، فلا يكون فى حال يكره ولا ينتقل إلى حال فيسخط ، وإنما إن اسطتاع ألا يجزع من شىء فلا يفزع من جوع أو عرى أو فقر أو ذل ، ولا تسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا آجل منى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ ، فإن استوفى العبد ذلك كله فقد ذاق طعم الحرية ، واستراح من رق العبودية للأغيار لأن من استولت عليه النفس صار أسير الشهوات محصوراً فى سجن الهوى [٣] ، وإن ادعى الإنسان الحرية وفى قلبه مراد باق من التعلق بأسباب الحياة فهو كاذب فى دعواه .

وبصرف النظر عن اختلاف الصوفية حول التكسب فإنهم يلتقون عند ضرورة تحرر النفس من التعلق بالأسباب فى التكسب ، فذلك عندهم يتنافى مع صريح الحرية ، فقد دعا أحدهم لمريد له يتكسب وراء حمار أن يميت الله عنه الحمار ليكون عبد الله لا عبد الحمار ؟

وليس مفهوم الحرية فى التصوف مجرد حالة انفصال بين الإنسان وبين

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٦٥ (عبارة شقيق البلخى) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٣ (عبارة الشبلى) .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٢ (عبارة أبى محمد الجريرى) .

أسباب الحياة أو متع الدنيا وإنما في البعد عن التعلق بنعيم الآخرة جزاء على الجهاد والعمل ، فالآخرة وإن كانت خيرا وأبقى فني طلب نعيمها أو خشية جحيمها مظهر آخر لعبودية النفس ، ولكى يكون العبد حرًّا فقد وجب ألا يكون تحت رق شيء من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة[١] ، إن قوما عبدوا الله هيبة فتلك عبادة العبيد وآخرين عبدوه رغبة فتلك عبادة التجار وقوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار[٢]

بل إن الصوفية في فهمهم للحرية يطلبون التحرر من السؤال أو الدعاء مقتدين بإبراهيم الخليل وهو ملقى فى النار يقول لمن سأله طلب الدعاء : علمه بحالى يغنى عن سؤالى ، هذا الشبلى يرد على من قال له : ألا تعلم أنه الرحمن ، فيقول بلى ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمنى .

ويتجلى المفهوم الصوفى للحرية فى أزماتهم الروحية العنيفة ، هذا إبراهيم بن أدهم فى لحظة تحوله من القنص ومظاهر الإمارة إلى التصوف والتجرد يسمع الهاتف : ألهذا خلقت أم بهذا أمرت فيتجرد عن كل شيء حتى عن ثيابه ليكون حرًّا من كل متع الحياة التى كان يعيش فى إسارها ، وهذا الغزالى يصف تجربته : ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب . . . . صارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام ومناد الإيمان ينادى الرحيل الرحيل . . . فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ، وإن لم تقطع الآن فمتى تقطع[٣] ، فالغزالى فى أزمته الروحية وفى تحوله إلى التصوف قد أعرض عن الجاه والمال والأهل والولد والأحباء وقطع تعلقه بالصيت والافتخار يثبت حريته من كل ما سوى الله .

فالتجربة الصوفية بما تنطوى عليه من تحول مفاجئ تمثل حالة الانفصال عن النفس والعالم سعياً للخلاص وطلباً للحرية ، ولكن الحرية الصوفية ليست

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٠٠ .
(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٥٣ .
(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٣٢ .

مطلقة على نحو ما ذهبت بعض الاتجاهات الوجودية المعاصرة التى أرادت أن تحرر الإنسان من ماهيته باسم حريته فجعلت الحرية فى الانفصال عن الماضى وعن الذات وعن العالم وعن كل شىء وتركته يعيش وحيداً فى حالة من الهجر والعزل يمارس القلق باسم الحرية واليأس باسم التحرر ويعيش فى ظلام عن كل شىء ، أما الصوفى فإذ يتحرر من النفس والعالم فإنه يجتاز مرحلة الانفصال إلى اتصال بالله فهو من كل ما دونه حر لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ما سوى الله وعبد فى الحقيقة لله ، والمرحلتان تتمان دون فاصل زمنى ، فى الحرية تمام العبودية من حيث إنه قد أفنى مراداته وقام بمراداة سيده ، فالعبودية شهود الربوبية، ومن أراد الحرية فليصل العبودية[١] .

ومفهوم الحرية لدى الصوفية قد غيّر مفاهيم ألفاظ أخرى كالفقر والعز والذل والإرادة والعبودية ، فليس الفقير الصوفى من لا يملك شيئاً ولكن من لا يملكه شىء ، وليست العزة فيما يمتلكه الإنسان من ثروة وجاه وإنما فيمن ملك النفس ، كما أن الذل فيمن ملكته نفسه إذ لا رق أملك للإنسان من الشهوة[٢] .

ويتضح فى المفهوم الصوفى للحرية طرفاه المتناقضان حيث إرادة قوية تسعى للتحرر من كل رق وتقطع صلتها بكل شىء من جانب ثم تلقى بنفسها فى العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر .

والحرية لدى القوم ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه ، إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ، ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والنفس .

ذلك مفهوم مختلف للحرية مستمد من نهجهم الذوقى ، لقد طرحوا جانباً ذلك الجدل الذى لا ينتهى حول القضاء والقدر واستبدلوا به حرية مبدعة

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٠٠ والسراج الطوسى (اللمع ص ٥٣ . والسلمى) طبقات الصوفية ص ١٥٨ / ٢٤٥ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢١٥ .

تدفع الإنسان إلى العمل والمجاهدة وممارسة الحياة الروحية والخلقية معاً ، وليست خصوبة معنى الحرية فى مجرد ما لزم عنه من عمل إبداعى وجهد خلاق طلباً لصفاء النفس وطهارة الروح وسعياً لإثراء القيم الدينية بمضامين روحية وخلقية معاً ، ولكن فى ذلك التغيير الجوهرى لكثير من قيم الحياة ليضمنوها معانى خلقية :
اجعل فقرك لله تستغنى به عمن سواه ، من تعزز بشىء غير الله فقد ذل فى عزه[1] .

وللصوفية بعد ذلك بهذا الفهم للحرية فضل السبق على كثير من الاتجاهات الحديثة لدى فلاسفة كفختة وفوييه وجبرييل مارسيل وغيرهم ، أولئك الذين رفضوا المفهوم التقليدى للحرية القائم على « حرية الاختيار » وأقاموا بدلاً منه مفهوم « إرادة الحرية » المماثل للمفهوم الصوفى ، ثم للصوفية فضل السمو على الاتجاهات الوجودية منها على الخصوص ، تلك الاتجاهات التى أرادت للإنسان انفصالا باسم الحرية فتركته فى دوامة اليأس والقلق والحسر النفسى لأنها ضنت عليه أن يتخذ لنفسه هاديا من الأخلاق والدين متوهمة أن فى ذلك سلباً لوعيه بالحرية متجاهلة أن إرادة الحرية فى حقيقتها تجربة روحية ينتشل الإنسان فيها نفسه من رق القيم المادية ليحقق لذاته وجوداً أسمى ولن يتسنى له ذلك إلا بقيم مغايرة روحية فى جوهرها خلقية فى مضمونها وذلك حتى لا يعيش الإنسان كما أرادت له الاتجاهات الوجودية فى فراغ اليأس وخواء الملل.

* * *

وبعد هل فى التصوف ميتافيزيقا أخلاق ؟ وهل يتسنى قيام أخلاق فى ظل مذهب جبرى ؟ نستطيع الآن أن نجيب عن هذين السؤالين بلفظة واحدة : الحرية ، فليس فى التصوف ميتافيزيقا تصلح أساساً لقيام أخلاق إلا هذا الأصل الجامع الذى قدموه فى غير جدل أعنى الحرية ، ولا يتسنى قيام أخلاق مع القول بالجبر إلا بما قدمه الصوفية من معنى خصب للحرية .

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٢١ .

الباب الثانى

من الميتافيزيقا إلى العمل

مقتضيات الطريق

تمهيد

كان أرسطو محقًّا حين أعلن في تواضع مع ما أقامه من بنيان فلسفى ضخم : الحقيقة الكاملة عسيرة المنال وأنها لا تنال إلا بتعاون الجهود ، فالمعتزلة قد شيدوا للأخلاق ميتافيزيقا رائعة ليستند الموقف الأخلاقى إلى أساس صلب من الاعتقاد ، ولكن بدت أقوالهم هزيلة فى نطاق العمل مقصورة على الأصل الخامس (الأمر بالمعروف) ، والصوفية بدورهم قد طرحوا جانباً الخوض فى المشكلات الفلسفية ولم يقدموا فى نطاق النظر شيئاً ملموساً ، اللهم إلا ما أمكن استخلاصه من أقوالهم من فهم جديد للحرية ، افترضوا أن يأتيهم المريد ليبدأ معهم سلوك الطريق وقد حسن إيمانه وصح اعتقاده ، ذلك أنهم قد شغلوا بالعمل عن النظر فى الأصول ، فهل يستطيع الصوفية أن يعوضوا قصور المعتزلة فى نطاق العمل وهل فى استطاعتهم أن يكشفوا عن قيمة العمل فى فلسفة الأخلاق بالقدر الذى أفصح فيه المعتزلة عن قيمة الاعتقاد ؟ يبدو أنه لا بد من صحبتهم فى الطريق الصوفى — لا لنصل إلى مقام الفناء — وإنما لنكشف عما فى الطريق من أخلاق .

غير أنه كما كان للنظر مسلمات فإن لآداب السلوك لدى القوم مقتضيات ومن ثم فقد وجبت الإشارة إليها قبل أن نخوض معهم الطريق .

الفصل الأول

فى ضرورة الشيخ للمريد

لا يتسنى للمريد أن يسلك الطريق إلا بالاسترشاد بشيخ يبصره بعيوبه ويطلعه على خفايا الآفات ويسلك به طريق تزكية النفس ، وكما لا بد للمريض من طبيب كذلك آفات النفس أمراض باطنية يحتاج فيها المريد إلى طبيب عارف بأحوال النفوس وكما لا تستوى أمراض الأبدان ولا أدواؤها كذلك آفات النفوس تحتاج إلى شيخ عالم بنفوس المريد ين عارف بما هو الغالب على كل منهم من الخلق السيئ من المعالجة ثم يعين له الطريق [1] ، وكما أن على المريض أن يمتثل لأمر الطبيب كذلك حال من عزم على الاسترشاد عليه أن يبحث عن شيخ من أهل الطريق فإذا وجده فليمتثل لما أمر ولينته عما نهى عنه وزجر [2] وليس الشيخ ليبصره بعيوب نفسه فحسب وإنما لأن سبيل الله غامض فلا بد من مرشد يبين دلائله ويحذر غوائله ويميز للمريد مسائله عند اشتباه الواردات والأحوال فيكون بمنزلة الطبيب للمرضى والإمام العدل للأمة الفوضى [3] .

ويكاد يجمع الصوفية على ضرورة الشيخ لسلوك الطريق وإن تفاوتت عبارتهم فى ضرورته بين متطرف كالبسطامى : من ليس له شيخ فشيخه الشيطان وبين معتدل كالدقاق : الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ [4] .

وصحبة الطريق تلزم المريد بآداب كما تلزم الشيخ بآداب فضلا عن

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٧٩ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح ص ٣٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٢ .

(٤) القشيرى : الرسالة ص ١٨١ .

اختصاص الصحبة دون سائر أساليب التربية الظاهرة بخصائص وصفات .

وأول واجبات المريد أن يلتزم الطاعة المطلقة نحو شيخه فى كل ما يأمره به وإن خيل إليه أنه مأمور بشىء يخالف ظاهر الشرع وليس له أن يعترض على شيخه فى شىء من ذلك ، ويشير الصوفية إلى صحبة موسى والخضر حيث كان يلزم عدم الاعتراض ، فالشيخ أعلم ببواطن الأمور وحقائقها وتأويلها وإن بدت إشارته للمريد محل اعتراض ، وليس الاعتراض ولو بالقلب إلا موجباً الافتراق ، وإنما يكون المريد مع شيخه مسلوب الاختيار إذ عليه ألا يتصرف فى شىء من أمر دينه أو دنياه إلا بمراجعة الشيخ دون مخالفته ، « إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » ، ولا يمنع هذا أن يخاطب المريد شيخه مستفسراً مستفهماً لأنه إن انطوى ضميره على شىء لا يكشفه للشيخ يصير فى باطنه منه عقدة فى الطريق .

وعلى المريد ألا يكتم سره عن شيخه بل أن يعرض عليه كل ما يجد فى قلبه من الأحوال من فتور أو نشاط أو التفات ، وأن يذكر له كل خطرة من الخطرات تجول بباله إذ لو كتم نفساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانه فى صحبته بل على المريد أن يكشف لشيخه جميع عيوب نفسه وإن لزم عن ذلك كشف حاله لأن الشيخ كالطبيب وحال المريد كالعورة ، والعورة قد تبدى للطبيب لضرورة التداوى ، ولو وقع له مخالفة فيما أشار عليه شيخه فيجب أن يقر بذلك بين يديه فى الوقت ثم يستسلم لما يحكم به عليه عقوبة له على مخالفته[1] .

تبدو هذه الصلة محل انتقاد ، وقد لقى الصوفية بسببها هجوماً مراً خصوصاً إذا قيست هذه الصلة بمقاييس التربية الحديثة التى تؤكد شخصية الفرد كأساس لتقويمه لا إلغاء شخصيته والقضاء على إرادته ، ولكن الأمور

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٨٠/١٨٢ .

يجب أن تؤخذ بترو وعمق ، ذلك أن الصوفية كثيراً ما يشبهون هذه الصلة بصلة الطبيب بالمريض ، والمرض داء نفسى دفين ، فلا تجوز المقارنة بوسائل التربية الحديثة ، وإنما بالمحلل النفسى ، وفى العلاج النفسى تقوم مثل هذه العلاقة حيث يسلم له المريض قياده ويطلعه على كل أسراره ، ولا يقدم على أمر حتى يستأذنه ، كل ذلك لضرورة العلاج الذى قد يمتد سنين ، ويستند كلا النظامين إلى فكرة الإيحاء الغيرى التى تقتضى من جانب المريد أو المريض قابلية تامة للتصديق أو الاستهواء ، وتتشابه الطريقتان كذلك فى الاستناد إلى حتمية الثنائية إذ لا يتسنى العلاج إلا بوجود طرفين : محلل ومريض أو شيخ ومريد ، كذلك يبدو التماثل شديداً إذا علمنا أن الصوفية كانوا على وعى بفكرة اللاشعور واستحالة إدراك المريض لمكوناته مع ماله من أثر فى السلوك ، يقول الجنيد : إن سقم الجوارح والأجسام أسهل من سقم القلوب والأفهام لأن الآفات المعترضة على اليقين سبب البوار ، أما الأمراض والأسقام الكائنة فى الجوارح والأجسام فذلك ضرر يؤمل برؤه ويزول مكروهه وشره ، وفى عدم وعى المريض أو المريد بهذه الآفات يقول : إن أمراض الأبدان يعبر عنها المريض بما يجد من ذاته واصفاً ما حل به من بلائه ، أما علل القلوب فإن المريض مقصر عن بلوغ نعته لذلك مختلف عن الوصف لما هنالك ، العبارة الأخيرة توضح إدراك الجنيد العميق لما يذكره المريض أحياناً من أسباب خاطئة لأمراضه ، ولكن الطبيب لا يغتر بذلك وإنما يعلل للمريض أسباب ما يذكره من تفسيرات خاطئة وينبهه إلى حقيقة مكونات العلل التى افتقدها . يقول الجنيد : فالطبيب الخبير البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجدوه وينبئهم عن زوال ما فقدوه حتى كأن الموصوف بعبارة اللسان منظور إليه بحقيقة العيان ، من أجل ذلك كله كان الطبيب أعلم بداء السقيم من نفسه وأحق أن يصف له من الدواء ما يكون سبباً لبرئه[1] .

---

(١) الدكتور على حسن عبد القادر : رسائل الجنيد ١٠ — ١٢ .

ومن آداب المريد فى حضرة شيخه ألا يحلو له الكلام والعجب إذ هما خيانة عند المحققين فإن كان له كلام مع الشيخ فى شىء من أمر دينه أو دنياه فلا يستعجل بالإقدام على مكالمة الشيخ والهجوم عليه حتى يتبين له من حاله أنه مستعد له وللسماع منه وهو له متفرغ [١] ، وكذلك فى التحليل النفسى لا تكون مقابلة إلا فى جلسات قد تحددت بميعاد .

أقصد من هذه المقارنة إزالة الشبهات فى غير تحيز حول صلة الشيخ بالمريد ؛ إنها ضرورة يقتضيها العلاج .

وليس هناك ما يبرر إرجاع هذه الصلة إلى مبدأ الاعتراف عند بعض المذاهب المسيحية ، فالاعتراف المسيحى متصل بأصل من أصول الدين ، أما الاعتراف الصوفى فهو جزء من نظام أخلاق ولا صلة له بأية مسألة اعتقادية [٢] .

أما الشيخ الذى ألقى له القياد فهو بدوره يلتزم بآداب ، إذ عليه ألا يفرح بكثرة المريدين فذلك من خفى الرياء كما يجب أن تكون له خلوة ووقت لا يسعه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته آثار خلوته، ثم عليه أن يحفظ أسرار المريدين فيما يسرون إليه وفيما يكاشفون به ، وعليه أن يعرفهم برعونات أنفسهم ودقائقها وكمائنها، ويوقفهم على آفات النفوس ويطلعهم على إحسان الله [٣] ، فالصحبة الصوفية من قبل الشيخ تعهد وإرشاد ومراقبة دقيقة ومحاسبة للمريد وتصحيح أوضاع ونقد وتعليم وتبصير بأسرار الحياة الروحية [٤] .

وتنفرد صحبة الطريق دون سائر وسائل التربية والتهذيب بخصائص وصفات ، إذ ليست وسيلة الشيخ فى التقويم والإرشاد أقوالا وعبارات وإنما تلميحات

---

(١) السهروردى : عوارف المعارف هامش الإحياء ج ٢ ص ٩٨.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى : التصوف (الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٦٨) .

(٣) السهروردى : عوارف المعارف جزء ٢ ص ١٩ .

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفى : التصوف ص ٢٦٦ .

وإشارات ، يقول ابن عطاء الله : ليس شيخك من سمعت منه وإنما شيخك من أخذت عنه ، وليس شيخك من واجهتك عبارته إنما شيخك الذى سرت فيك إشارته وليس شيخك من دعاك إلى الباب إنما شيخك الذى رفعت بينك وبينه الحجاب ، وليس شيخك الذى واجهك مقاله وإنما شيخك الذى نهض بك حاله[1] .

تلك هى لغة القلوب بين الشيخ والمريد ، ولن يتسنى لهذه الإشارات أن تصل إلى القلب حتى تبلغ درجة التجاوب بين الصاحب والمصحوب إلى أن يصير المريد جزء الشيخ كما أن الولد جزء أبيه[2] ، إنها علاقة أبوة روحية بل إن أبوة الدم تفتقر إلى هذه الأبوة المعنوية الروحية حتى يتسنى للأب تأديب ولده بينما لا تفتقر أبوة الشيخ للمريد إلى صلة الدم[3] .

ومرة أخرى يلتقى منهج التحليل النفسى فى العلاج بأسلوب التصوف فى الإشارة ولغة القلوب ، ذلك أن المحلل لا يكشف للمريض عن عقده الكامنة فى أعماق اللاشعور بمنطق العقل وإنما بلغة الانفعال حيث لمس عبارات المحلل شغاف قلب المريض فيوافق المحلل فى غير استدلال ، ولا يتم ذلك إلا بتجاوب تام بين المحلل والمريض حتى تسكن مقاومة المريض لظهور عقد اللاشعور .

لن نجانب الحق بعد ذلك إذا قلنا إن التحليل النفسى قد استعار من التصوف بعض وسائله فى التقويم والعلاج بعد أن أضفى عليها خصائص العلم مع اختلاف ، فالتحليل النفسى لا يهدف من تنقية أعماق اللاشعور أى هدف خلقى ، فلا قيم خلقية أو روحية يسعى المحلل بالمريض أن يتمسك بها بل إنه يستبعد ذلك تماماً ، هذا إلى أن التحليل النفسى لا يستخدم الحدس الكشفى لما فى ذلك من غيبية يأباها ولكنه يستعين بمنهج العلم

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله ص ١١٢ .

(٢) السهروردى : عوارف المعارف جـ ٢ ص ١١ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ١٦٧ .

الاستدلالى ، ولكن هل تخضع خفايا النفس لمنطق العلم واستدلالاته ؟ وهل الإقناع الانفعالى من جانب المريض فى دور العلاج يخضع للعقل ؟ يبدو أن التحليل النفسى لم يستغن تماماً عن بصيرة الصوفية للنفاذ إلى الأعماق ، ولكن يبدو أن الصوفية بصدق بصيرتهم ونفاذ حدسهم قادرون على الكشف عن آفات النفس فى لحظات تستغرق السنين لدى المحللين ثم لا ينتهون إلى شيء فى أغلب الحالات لطول المدة وعقم البصيرة ثم لاستبعادهم القيم الروحية كوسيلة حاسمة فى العلاج [1]. يقول كارل يونج منتقداً مدرسة التحليل النفس التى كان أحد أعضائها المؤسسين :من اللازم أن نعيد هذه الدعامة (يقصد القيم الروحية) فى العلاج . . . فمن بين مرضاى بعد منتصف العمر (فوق الأربعين) لم تحل بواحد منهم الصحة إلا لأنه افتقد ما تمنحه الأديان لمعتنقيها . . . ولم يستعد واحد منهم الصحة إلا باستعادته هذه النظرة الدينية[2] .

على أن الصحبة الصوفية لا تخلو من مآخذ ، إنها تعتمد أساساً على إخلاص الشيخ وصدق بصيرته فعليه على حد تعبير ابن عطاءالله أن يكون تاركاً لهواه راسخ القدم فى خدمة مولاه ، ومن ثم كان الصوفية أطباء النفوس ومرشدى أخلاق ما كان فيهم رجال من أصحاب البصيرة النافذة ، ولكن بانحطاط همة الشيوخ روحياً وخلقياً لا سيما فى العصر العثمانى انطمست بصيرتهم وأصبحت الصحبة الصوفية تعاليم جوفاء ومظاهر فارغة كما أصبح الشيوخ مبعث الزراية من المهتمين بالتربية الخلقية والروحية[3] .

---

(١) Frieda Fordham : An introduction to Yung's Psychology P. 73 & 87.

(٢) Trevor Davies : Sublimatiou P. 21

مراجع ماورد عن التحليل النفسى : المجمل فى التحليل النفسى تأليف دانييل لا جاش وترجمة عبد السلام القفاش ، وكذلك قصة علاجى التحليل النفسى تأليف جون نايت وأيضاً :

Oskar Pfister : Some Applicatins of psycho - analysis

(٣) دكتور توفيق الطويل : التصوف الإسلامى إبان العصر العثمانى .

الفصل الثانى

فى أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل الدنيا

المشكلة التى تواجه المريد حين يشرع فى الطريق : كيف يمكن أن يدع حياته الماضية بكل ما فيها من شهوات وشرور ؟ كيف يقطع العلائق عن متع الحياة ؟ وكيف يصرف الهواجس التى تدعوه إلى الحسرة على ترك اللذات ؟ هل يعيش بعد حياته الصاخبة فى فراغ وكيف يستأصل هموم الدنيا وشواغلها ؟

لا يحتاج المريد فى أول الطريق إلى كثرة أوراد أو زيادة فى الصلوات النافلة بقدر ما يحتاج إلى الذكر وذلك لقطع الأسباب عن الدنيا وشواغلها ومحو آثارها من القلب ، فالذكر وسيلة لتطهير النفس وتنقية الباطن والخروج من ميدان الغفلة .

ويشرح صاحب الرسالة أثر ذلك العلاج الحاسم مع المريد المبتدئ بقوله : يجب على الشيخ أن يلقنه ذكراً من الأذكار على ما يراه شيخه فيأمره أن يذكر ذلك الاسم بلسانه ثم يأمره أن يسوى قلبه مع لسانه ثم يقول له اثبت على استدامة هذا الذكر كأنك مع ربك أبداً بقلبك فلا يجرى على لسانك غير هذا الاسم ما أمكنك[1] .

فليس الذكر مجرد ترديد باللسان وإنما تفكير فى عظمة الله وآلائه وفى تواتر إحسانه ونعمائه وتفكير فى تقصير العبد عن الشكر وعجزه عن القيام بأداء حقوق الله واعتراف بظواهر النعم وبواطنها ، فنى الذكر تفكير وتأمل ،

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٠٢ .

تفكير فيما اقترفه العبد فى حق نفسه من ذنوب وآثام، وتأمل فى نعم الله عليه وما وجب عليه من الشكر ، فإذا ذكر الصوفى الله استغرق فيه بكليته وحضر مع الله بجمعيته فلم يشتغل بما سواه ولم يغفل عنه حتى يستولى جلال الله على قلبه بعد أن غاب الذاكر فى ذكره حينئذ ينكشف له بصحة الذكر وبال الغفلة ويمحى من قلبه أثر كل علاقة وعلة لأن تعلق القلب بالله يجعله فارغاً عن كل ما سواه ، فلا محل لحظوظ الدنيا وحب الشهوات فضلا عن الخطايا والآثام ، فالذكر وسيلة لتخلية القلب من كل هم أو بالتعبير الفلسفى وسيلة لانفصال الذات عن كل موضوع خارجى أو عن التعلق برغبة ما ، وتلك مرحلة ضرورية لدى الصوفية فى بدء الطريق من حيث إن المريد لا يسعى إلى مجرد تعديل السلوك وإنما إلى تحول جذرى شامل حتى ينفصل تماماً عن ماضية فيقطع العلائق بالدنيا كلية ويصبح فارغ القلب عن كل متع الحياة[1] .

ولا شك أن الذكر هو وسيلة الصوفية إلى حياتهم الروحية الحقة حيث يستغرق الذاكر تماماً فى حضرة الله فيخرج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة وأنوار المكاشفة وحيث ينعم الذاكر بالإشراقات القدسية والفيوضات الربانية متلذذاً بأنسه بالله واستغراقه فيه ، ومن ثم فضّل الصوفية الذكر على سائر الأعمال وميزوه على العبادات كالجهاد والصلاة إذ هو فى رأيهم الغاية من الصلاة[2] .

على أن الذى يعنينا هو الجانب الخلقى فى الذكر ، ذلك أن للذكر جانبين ، جانب سلبى يفرغ فيه القلب من كل هم ؛ فما من زاد يتزود به السالك لمكابدة الأهواء ومجاهدة الشهوات مثل الذكر وما من وسيلة لتطهير القلب من كل هم إلا بالذكر ، ذلك هو الجانب الخلقى فيه ، أما الجانب الآخر ، حين لا يصبح للمريد إلا هم واحد هو الله ، ذلك هو الجانب

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٦٤/٢٧٠ .

(٢) القشرى : الرسالة ص ١٠١/١٠٣ .

الروحى منه ، وهو الجانب الإيجابى ، على أن الجانب السلبى يتم أولا ، يقول الغزالى : إزالة ما لا ينبغى شرط لتفريغ المحل لما ينبغى إذ يجب محو الهيئات الخبيثة والعلائق الردية حتى تفيض عليها الأمور الشريفة ، فالنفس البشرية مستعدة لتلقى الفضائل بعد تخليتها من الرذائل[1] .

ولا يعيب الذكر الانحراف عن مقصوده حتى أصبح مجرد ترديد عبارات على اللسان على دقات الطبول وتمايل الذاكرين فى عصور تدهور التصوف ومن ثم لم تصبح له قيمة خلقية أو روحية ، وإنما فضّله الصوفية الأوائل على سائر العبادات حين مكّنهم من الابتعاد عن الشواغل الدنيوية وتوسلوا به إلى الإشراقات الإلهية ، فإن لم تكن هاتان ثمرته فليس ذلك بالذكر الذى يعنيه التصوف[2] .

---

(١) الغزالى : ميزان العمل — ص ٣٩ .

(٢) دكتور عفيفى : التصوف ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

الباب الثالث

مشكلة العمل

الفصل الأول

العمل
أول الطريق : التوبة

إذا عقد المسلم العزم على أن يسلك الطريق الصوفى وأن ينتسب إلى الصوفية فعليه أن يدع حياته الأولى فيقطع صلته بماضيه وما كان فيه من إخوان سوء وشهوات نفس وزينة حياة ، ذلك هو أول مقامات المريدين ومنازل السالكين — مقام التوبة — حيث تجب التخلية قبل التحلية ، تخلية النفس من الشرور والآثام قبل تحليتها بالفضائل والأعمال الشريفة ، فعلى المريد الندم على ما فات من المخالفات وترك الزلة فى الحال وعقد العزم على عدم الارتداد إلى المعاصى .

ولا يكتف الصوفية بطلب توبة الجوارح عن الذنوب ، وإنما تنقية كاملة للقلب مما ران عليه مما اكتسبه الإنسان من الآثام ، فتكون توبة خالصة لا تبقى على صاحبها أثراً من المعصية سراً ولا جهراً ، إنها ليست مجرد توبة عن المعاصى إنما هى توبة عن هم القلوب بالذنوب وعن هواجس النفس ووساوس الشيطان ، إن كل ما يطرأ على القلوب من خطرات السوء نقص يجب الرجوع عنه وخلو القلب منه ، قد لا يحاسب على ذلك فى تشريع أودين ، ولكن ذلك يجب حتى يصبح المريد بعد التوبة ذا نفس مطمئنة وقلب سليم ، ومن ثم فليزم أن تنحل عن نفسه عقدة الإصرار على ما كان من قبيح الأفعال وأن يقطع فضول الفكر من الباطن حتى تخلص النفس من كل سوء وتكون إنابة تامة إلى الله .

وليست التوبة مجرد كلمة استغفار تجرى على اللسان ولكنها تتمثل فى العبرة من آثار العثرة وفى استشعار الوجد من عظيم الذنب مع قدرة الله ، فيهيج من التائب الندم على ما فرط فى حق ربه وحق نفسه وذلك يقتضى اجتماع الهمة وصدق العزيمة .

وليست التوبة على مجرد ما اقترف الإنسان من معاص فى حق ربه كإغفاله الفرائض، ولكنها توبة على ما ارتكبه فى حق العباد ، بل إن هذه معاص أشد إلا أن يكون كفراً بالله ، ومن ثم فليس بصادق فى توبته من لم يرض الخصوم ويرد الحقوق ويعوّض المظالم لا ترده عن ذلك أنفة كاذبة أو خشية أن يضع قدره عند الناس[١] .

ولا تكون التوبة عن ذنب دون ذنب أو عن الكبائر دون الصغائر أو أن يستعيض عن الشهوة بشهوة من حيث إن النفس البشرية إذا حرمت أبواباً من الشهوات طلبت شهوات أخرى تستريح إليها عوضاً عما فطمت عنه من لذات وشهوات .

وقد يظل الإنسان على بعض الذنوب دون أن يتوب بعد أن طالت به عادته فيسترها الهوى ويحول دون التوبة النسيان ، فلا يرى فى بعض مظالمه أنها كذلك لغلبة الهوى وتبرير الشر ، فيخيل إليه أنه تاب عن جميع الذنوب بينما هو مصر على أكثرها ، ولا يفضح خدع النفس وسترها لأهوائها إلا مراقبة دقيقة ومحاسبة على كل ما بدر منها فيذكر حركاته وسكناته واكتسابه وإنفاقه ومظالم العباد عنده وليحاسب نفسه عن ماله فيما أنفقه وعن شبابه فيما ضيعه .

كذلك قد يركن إلى المعاصى ويظل مصرًّا عليها متعللا بأن الهداية من الله، وأن لو تاب الله عليه يتوب ، ذلك التسويف من خدع النفس ، هل يأمن ألا يأتيه الموت بغتة دون توبة فيبوء بإثمه ؟ والواقع أن التوبة ليست أمراً يسيراً ، إنها ثقيلة على النفس ، ومن ثم فقد لزم اجتماع الهمّة حتى يقطع شغل الجوارح عن كل شىء ويمنع خطرات القلب عن كل ميل ، وكما أن الإنسان حين يريد أن يحسن شيئاً من أمور عمله لا يشغل عنه بشىء إلا ما يستعين به على ما يريد أن يتفكر فى أن يحكمه وينفذه

---

(١) الحارث المحاسبى : الرعاية لحقوق الله عز وجل ص ٦٨ .

كذلك التوبة تقتضى قطع شغل الجوارح عن الدنيا وعن شهوات النفس .

وعليه أن يستعين لاجتماع الهمة وقوة العزيمة بما هو عتاب وتوبيخ ، كيف تطلب لذة عاجلة يعقبها ندم طويل ؟ ولا يزال التائب مع نفسه بين تحذير ووعيد يحذرها العاقبة ومغبة الهوى ويعدها برضا الله حتى يهيج منه الندم ويشيع فى نفسه الحزن على ما اقترف ، فيثقل ذلك على النفس إذ لا تنعم بلذتها ولا تستقر فى متعتها ، وإنما تصحب اللذة حيرة وتعقب الشهوة حسرة فتنحل عنها عقدة الإصرار ، غير أن من كثرت ذنوبه وطالت غفلته حتى ران على قلبه كثرة ما طبع عليه من ظلمات الآثام وأقذار المعاصى فإنه قد أعضل داؤه بعد أن أصبح عبد شهوته ، فإن أراد التوبة دعته نفسه إلى الملل والسأم والانصراف عن الفكر أو إلى التمنى والتسويف ، على أنه يجب ألا ييأس من حاله ولا يقنط من إمكان التوبة والإقلاع عن الذنب وإن كان العلاج يطول والصراع شديد[١] .

ولا ينى الصوفية من أجل جمع الهمة أن يمنى الإنسان نفسه بالعوض عن فقد اللذات ونعيم الجنات بل لا ينبغى للمريد أن يطيل الفكر فى كل ماله نظير فى الدنيا كالحور والقصور فإن ذلك قد يحرك رغبته إلى طلب العاجلة دون الآجلة ، بل ينبغى أن يتفكر فى لذة النظر إلى وجه الله[٢] ، والوقع أن الصوفية فى كل المقامات والأحوال لا يجاهدون طلباً للجنة أو خشية النار ولكنهم فى حال الخوف يخشون عدم القبول لافتقار الصدق والإخلاص وفى مقام الرجاء يحسنون الظن بالله دون أن تخطر الجنة جزاء العمل بخاطرهم[٣] .

ويستعين الإنسان كذلك من أجل جمع الهمة للتوبة المحاسبة والمراقبة حتى لا تستر النفس أهواءها ولا تبرر أفعالها لا فيما أقدمت الجوارح عليه ولكن

(١) الحارث المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ٦٢ .

(٢) الغزالى : الإحياء جـ ٤ ص ٣٨ .

(٣) القشيرى : الرسالة ص ٦١ .

فيما عقد العزم على فعله ، وستنكشف لبصيرته عظم ذنبه وكثرة مظالم الناس عنده فى أعراضهم وأموالهم وحتى فى صالح الأعمال وسيجد نفسه قد ترك الإخلاص وتخلل عمله الرياء .

ولكن هل يحسن أن يذكر التائب ذنبه من أجل أن يستشعر الوجل أم ينساه ؟ يذهب السرى السقطى وسهل التسترى إلى عدم النسيان ولكن الجنيد يذهب إلى نسيانه ويرى أن المحققين لا يذكرون ذنوبهم حين توبتهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره ، فضلا عن أن المريد قد انتقل إلى حال الوفاء بعد الجفاء فذكر الجفاء فى حال الصفاء جفاء[١] .

ويرى الغزالى أن تذكر الذنب والتفجع عليه كمال فى حق المبتدئ حتى يكثر احتراقه وتقوى إرادته وانبعاثه لسلوك الطريق وحتى يستخرج من ذكره الذنب الحزن والخوف والوازع عن الرجوع إلى مثله ، أما سالك الطريق الذى انكشفت له أنوار المعرفة ولوامع الغيب فقد استغرقه ذلك فلا يبقى فيه متسع للالتفات إلى ما سبق من أحواله[٢] .

ويشير الغزالى إشارة دقيقة بصدد من يلزمهم ذكر الذنب من أجل التوبة ، إذ يجب ألا يكون الذكر محركاً للشهوة إذ المقصود هيجان الندم لا أن يحن المريد إلى لذته باستعادة ذكرى شهوته[٣] .

ويجعل الصوفية للتوبة منازل حسب المراحل التى تمر بها الخطيئة ، أول منازل التوبة حين تجول بالفكر خطرة سوء فيتيقظ الضمير قبل أن يعتقدها الإنسان وينوى فعلها فيصرف القلب عنها .

وثانى هذه المنازل أن يغفل عن مراقبة النفس عند الخطرات حتى يعتقد الإنسان ما كره الله من أعمال القلوب كالعجب والكبر والحسد والشماتة ولكنه بعد الاعتقاد يتيقظ الضمير ويفزع الإنسان ويندم ويتخلف عن الخطرة ويقلع .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦ .

(٢) الغزالى : الإحياء ج ٤ ص ٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨٢٧.

وثالث هذه المنازل إغفال المراقبة حتى يهم بالفعل ويعزم عليه ثم يتيقظ فيندم على ما أضمر ويتخلى على ما عقد العزم عليه ثم منزلة رابعة للتوبة حين يغفل المراقبة حتى تشرع الجوارح فى العمل من لحظة بعين أو إصغاء بأذن أو مد بيد أو خطوة برجل ثم يتيقظ ويفزع قبل أن يتم العمل .

ثم منزلة من أتم السوء وفرغ منه ثم ندم بعد أن فعل فتاب وأقلع ولم يصر على ذنبه .

ثم منزلة من أغفل محاسبة نفسه فأقام على الذنب ولكنه فزع فأقلع عن بعضه وأقام على البعض ، فالرجل يتولى الجباية ويظلم الناس ثم ينوى ألا يظلم أحداً ولكن نفسه لا تطيب ترك ديوانه ولا ولايته أو كالتاجر يعمل بالربا والكذب فى المراجعة يمدح سلعته ويذم سلعة غيره ثم يتوب عن الربا ولا يتوب عن الكذب .

ويطلب الصوفية المراقبة والمحاسبة والحذر من الخطرات حتى لا يصل الذنب إلى أن يكون فعلا ترتكبه الجارحة .

على أن الإنسان إذا تاب فلا يعنى ذلك أن النفس قد استسلمت للهزيمة بل لعلها لا جئة إلى بعض خدعها لعلها تستعيد شهواتها فلا زال الطبع قائماً ولا زالت الدنيا أمام عينى التائب بزينتها وزخرفها فإن أنست فى الهمة فتوراً أو فى العزم ضعفاً دعت الإنسان إلى الاستجابة ولو مرة لأهوائه طالبة ألا يشتط فى حربه وإقلاعه متعللة أن ذلك ليس قدحاً فى عزيمته ولا ردة إلى معاصيه وإنما عليه أن يعود مرة استرواحاً وتجديداً للهمة ، تلك خدع النفس لتقوى بها على أمرها فلا تزال بالإنسان إن استجاب لها حتى تغلبه على أمره .

وإذا يئست النفس أن تسترد أهواءها طلبت أن تستعيض عنها بغيرها عوضاً عما فطمت عنه ولكن على الإنسان أن يكشف عن لومها بدوام اليقظة .

وإذا أنست من الإنسان حذراً من ذنب بعينه شغلته أثناء توبته بذنب آخر فيكون مؤدياً عملا من أعمال البر مثلا ثم يقطعه لشهوة معصية عرضت كالغيبة فيمن يكرهه فيخرج من الطاعة إلى المعصية أو يخلط عملا صالحاً بآخر سيئاً، ولكن العبد المعنى بنفسه تكون همته محاسبتها ليميز بين خطراته أيها خاطر خير فينفذه وأيها خاطر سوء فيجتنبه[١] .

بهذا النظر الباطنى إلى أعماق النفس يكشف الصوفية بمنهجهم الذوقى عن آفات النفس وخطراتها فيعبرون أدق تعبير عن ذلك الصراع الخفى بين الإقدام والإحجام حال التوبة منبهين مريدهم إلى ما يجب أن يلتزمه كى يجتاز أول مقامات الطريق فيخرج نقى السريرة زكى النفس قوى الخلق مفعماً بالإيمان ، وليس مقام التوبة لدى الصوفية من الناحية الخلقية إلا عرضاً للجانب النفسى من الصراع بين الخير والشر فى أعماق الإنسان ، ولكنهم لا يقصدون مجرد الدراسة النفسية إنما يضعونها فى خدمة الأخلاق ويجعلونها وسيلة للعمل والسلوك .

---

(١) الحارث المحاسبي : الرعاية لحقوق الله – ص ١٠٠.

الفصل الثانى

فى ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال

يرجع التقييم الخلقى للإنسان فى معظم المذاهب الأخلاقية إلى ظاهر أفعاله، فلا تطلب هذه المذاهب من الإنسان إلا العمل الفاضل، حقيقة أن كانط قد أرجع الحكم الأخلاقى إلى الإدارة، ولكن الصوفية وحدهم هم الذين قدموا دراسات نفسية مستفيضة حول خلجات القلوب وهواجس النفوس باعتبارها بداية الأعمال ومنشأ الأفعال، وهم يعللون ذلك أن ليست شخصية الإنسان فى ظاهر السلوك وإنما الخلق — وهو أهم مظاهر الشخصية — هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأعمال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً فليس الخلق هو الفعل وإنما الهيئة التى عنها يصدر الفعل [1].

إن أعمال الجوارح ليست إلا تعبيراً عن خطرات القلوب ومن ثم فإن معرفة القلب والكشف عن السريرة يلزمان للأخلاق من حيث إنه إذا صفت السريرة فقد صلح العمل، إن كل صفة تظهر فى القلب يفيض أمرها فى الجوارح بل إن هذه لاتتحرك إلا بخطرات القلوب وإرادتها، فالقلب هو المتصرف فيها وهى مسخرة له فلا يصدر منها من عمل إلا بإشاراته لاتستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ومن ثم فإن القلب هو الذى يجب تصحيحه وتقويمه وحسابه وعتابه، فى حديث الرسول: إن الله لاينظر إلى صوركم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم، ويقول تعالى: « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » [2].

---

(١) الغزالى: إحياء جزء ٣ ص ٣٦ — ٣٧.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٢٥.

وليس للقلب من سلطان على الجوارح الظاهرة فحسب بل هو المحرك للقوى النفسية الباطنة كالشهوة والإرادة والقدرة أما حقيقة فعله فهو أن ينبعث من دخيلته شوق إلى جهة ما يتوهمه مصلحة فيبعث النفس إلى الميل إلى تعاطى أسبابها ثم يحرك الإرادة لها ومن ثم تستجيب الجوارح .

ويحلل الغزالى دور القلب وأثره فى قوى النفس والجوارح بقوله : أول ما يرد على القلب الخاطر له مثلا صورة امرأة وأنها وراء ظهره فى الطريق لو التفت إليها لرآها . والثانى هيجان الرغبة إلى النظر وهى حركة الشهوة التى فى الطبع وهذا يتولد عن الخاطر الأول ويسمى ميل الطبع ، كما يسمى الخاطر الأول حديث النفس والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغى أن يفعل أى ينبغى أن ينظر إليها فإن الطبع إذا حاد لم تنبعث الهمة والنية مالم تندفع الصوارف ، فإنه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات . . . ويسمى هذا اعتقاداً وهو يتبع الخاطر ، والميل الرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النية فيه وهذا تسميه هما بالفعل ونية وقصداً . . . فهاهنا أربع أحوال للقلب قبل العمل بالجارحة . . . الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم .

ولكن إلى أى مدى يحاسب الإنسان على خلجات نفسه وخطرات قلبه وما يدور فى سريرته ؟ يقول الغزالى : لا يؤاخذ الإنسان بالخاطر ولا بالميل أو هيجان الشهوة لأنهما لا يدخلان تحت الاختيار ، وأما الاعتقاد وحكم القلب فهذا تردد بين الاضطرار والاختيار ، ومن ثم اختلفت الأحوال فى المؤاخذة به وأما الرابع وهو الهم بالفعل فإنه مؤاخذ به فإن لم يفعل نظر فإن كان ذلك لعائق لا مدخل له فيه فإنه مؤاخذ بالفعل وإن امتنع مجاهدة للنفس فلا شىء عليه [1].

ولما كانت الخطرات هى أول ما يرد على القلوب وهى محركات الإرادات وبدايات الأعمال — معاص أو طاعات — فإنه يلزم مراقبة السرائر ورعاية

(١) الغزالى : الإحياء — جـ٣ ص ٣٦ .

القلوب . ويسمى الصوفية ذلك الجانب من الدراسة النفسية اللازمة للأخلاق علم فقه الباطن فى مقابل فقه الظاهر المتعلق بالحكم الشرعى على ظاهر الأعمال ، يقول ابن خلدون : إنه فقه الباطن من حيث هو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب[١] .

ويقول صاحب اللمع : إذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة وهى القلب[٢] ، يرى الصوفية أن الفقهاء وعلماء الظاهر قد قصروا عن إدراك بواعث الأعمال وإصرار القلوب وأنهم وقفوا عند الرسوم والأشكال ، أما هم أى الصوفية فقد ارتقوا عنهم بفهم حقائق الإيمان والأخلاق الشريفة .

وإذا كانت الخطرات بواعث الأعمال خيرها وشرها فإنه يجب التمييز بينها وفقاً لحسنها أو قبحها حتى يستجيب الإنسان للخطرة الحسنة ويصرف عن نفسه خطرة السوء ، فالخطرات على ثلاثة أوجه :

الأول : خطرات الطاعات وهى تنبيه من الله بقلب الإنسان .

الثانى : هواجس النفس وأكثرها يدعو إلى اتباع شهوة أو استشعار كبر وهى مما تسوله النفس للإنسان من أفعال السوء .

الثالث : وساوس الشيطان إذ يزين للإنسان المعاصى وسوء الأعمال[٣] .

وحين يعلم الإنسان أصل الخطرات ومن أين تعرض له مميزاً بين خطرة تنبه إلى خير أو تسويل نفس أو وسوسة الشيطان فإن عليه أن

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ص ٤٣ .

(٣) المحاسبى : الرعاية . . . ص ٧٨ .

– استدراك : فى عدد الخطرات خلاف بين الصوفية بعضهم يجعلها أربعة فخطرة الخير بعضها من ملك ، والسهو وردى يجعلها ستة ويردها إلى اثنتين : هامش الأحياء عوارف المعارف جـ ٤ ص ٣٤٦ .

يقبل خطرة الخير بعد التثبت حتى لا تكون داعية إلى طاعة وفى حقيقتها معصية أو إلى منافسة وهي حقد أو إلى إخلاص وهى رياء ، أما خطرات السوء فقد وجب أن يصرف النفس عنها [١] .

والتثبت بالعقل مسترشداً بنور الله ضرورى فى الخطرة حتى لا يلتبس عليه الأمر ويشتبه عليه وجه الخير حين تسنح ، وإن مداومة محاسبة النفس ورعاية القلب يجعله يميزها فى مثل لمح البصر ، أما إن التبس عليه الأمر فقد لزم الحذر والترقب ولكن الخطرات عادة لا تختلط ولا يشتبه الأمر على الإنسان إلا لضعف اليقين أو قلة العلم بسرائر النفس أو نتيجة متابعة الهوى أو محبة الدنيا ، فإن عصم عن هذه الأربعة استطاع أن يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان [٢] ، فمجاهدة النفس واجبة حتى تسكن هواجسها فيتلقى القلب الإلهام ويلقن خطرات القلب [٣] ، ولا يزال العبد يجاهد نفسه ويخالف هواه حتى يحمى الجوارح من المكاره ثم من الفضول فيطهر الباطن ويخنس الشيطان وتسكن الهواجس ، أما من غلبت عليه حب الدنيا وكان أكله من حرام فإنه لن يميز بين الوسواس والإلهام .

على أن ليست كل حاجات النفس هواجس من حيث إن لها حقوقاً وحظوظاً ، أما حقوقها فما به قوامها وبدونه تلفها ومن ثم وجب التمييز بين مطالبات الحقوق ومطالبات الحظوظ ، فإن كان مطلبها فيما هو حق لها أمضاه وإن كان للحظ نفاه [٤] ، أما إن استجاب لخاطر الحظ فذلك ذنب إذ من أسوأ المعاصى حظ النفس .

هذه دراسة عميقة فى أغوار النفس البشرية مستندة إلى أسس أخلاقية

---

(١) المحاسبى : الرعاية ص ٧٩ .

(٢) السهروردى : عوارف المعارف جـ ٤ ص ٢٣٣ .

(٣) القشيرى : الرسالة ص ٤٣ .

(٤) الغزالى : الأحياء جـ ٤ ص ٣٢٣ — ٣٢٥ .

يقدم بها الصوفية بحثهم فى النية التى بها يحاسب الإنسان فى رأيهم وعليها ينصب الحكم الأخلاقى ، وهى دراسة تتسق مع روح التصوف حيث النفاذ إلى باطن الموضوع بكشف ذوقى يعاين صميم ديمومة النفس وحياتها الباطنة إذ يعبر الصوفية تعبيراً صادقاً عن أحوال النفس وصراعها للقيم طلباً لحظوظها وهم لا يقدمون تلك الدراسة من أجل المتعة الأدبية أو لمجرد الدراسة النفسية ، وإنما لتكون فى خدمة الأخلاق حيث نستطيع أن نقول إن ماسموه علم فقه الباطن يصلح أن يكون علماً أو على الأقل فرعا يسمى الأخلاق السيكولوجية أو علم نفس الأخلاق ولا يغض من ذلك أن ليس هناك من ارتاد هذا البحث إلا قليلون[1] بل لعل ذلك مما يكشف عن جانب الأصالة والعمق فى تفكيرهم أو بالأحرى ذوقهم .

---

(١) هناك محاولات لغير الصوفية مثل مين دى بيران وبرجسون وبوترو ولكنها لاتبلغ شأو التصوف إلا بقدر ما تقترب منه فضلا عن أن للصوفية فضل السبق .

الفصل الثالث

فى أن الأفعال تحسن أو تقبح بالنية

الباطن سلطان الظاهر المستولى عليه وخطرات القلب تسبق أفعال الجوارح ، بل ليست هذه إلا آثار عن تلك الخطرات ومن ثم فإن الأصل إن صلح فقد صلحت آثاره وإن فسد كانت الآثار فاسدة[1] ، يقول الرسول: الإنسان عيناه هاد ، وأذناه ولسانه ترجمان ويداه جناحان ورجلاه بريد والقلب منه ملك فإذا طاب الملك طابت جنوده[2] ، وإذا كانت القلوب كذلك فقد وجبت مراقبتها لتطهيرها مما ران عليها من آفات النفوس وظلمات الطبائع .

وإذا كانت الخطرات فى منشئها اضطرارية فإنها فى دور القصد ليست كذلك ومن ثم فإن الإنسان مسئول عما يعترض قلبه من الخبائث الخفية كما أنه مسئول عن نيته فلقد أشار الله إلى الفؤاد مع السمع والبصر وقال : «كل أولئك كان عنه مسئولا »[3] . كذلك أشار إلى أن الأعمال بالنيات وأن لكل امرئ ما نوى ، ذلك أن العمل مفتقر إلى النية ليصير بها خيراً أو شراً وإن تعذر العمل بعائق .

بل قد يكون العمل واحداً ولكن يتفاوت الحكم عليه خيراً خالصاً أو مشوباً بشر تبعاً للنية ، فالرجل يقاتل للدنيا أو يقاتل حمية أو يقاتل عصبية كل ذلك محبط للجهاد إذ أعوزه إخلاص العمل لله ، وما من طاعة مهما عظمت إلا وقد حبطت إذا شابتها الرياء ذلك أن أية

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٦ .

(٢) الغزالى : الإحياء ج ٣ ص ١٩ .

(٣) سورة الإسراء : آية ٣٦ .

خطرة من الخطرات تشوب العمل يبتغى بها غير وجه الله يخرج العمل عن حد الإخلاص ، فالطاعات مرتبطة بالنيات فى أصل صحتها وفى تضاعف فضلها حين ينوى بها وجه الله ، فإن نوى الرياء صارت معاصى لأن ذلك من خفى الشهوة وباطن الهوى ، ولأن ذلك من مظاهر الشرك بالله حين أشرك مع الله فى قصد الفعل غيره ، ذلك هو الشرك الخفى .

كذلك تصغر قيمة الفضائل وتعظم وفقاً للنية فرب عمل صغير تعظمه النية ورب عمل كبير تصغره النية فلا عمل لمن لا نية له ولا أجر لمن لا حسبة له[1] .

ومن ناحية أخرى فإن النية فى ذاتها بصرف النظر عن العمل تعد خيراً أو شراً ، ولذا فإن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له ، لأن هم القلب دليل ميله إلى الخير وانصرافه عن الهوى ، كذلك من هم بسيئة فهى سيئة ، فإن من هم أن يقتل مسلماً ثم مات قبلها فإنه يحشر على نيته ويحاسب على همته ، ومن استدان وهو لا ينوى قضاء الدين فهو سارق .

وإذا كانت الأعمال بالنيات ، بها تصلح وبها تفسد وبها تعظم وبها تصغر ، فإن النية بحركات القلوب أشرف من العمل بحركات الجوارح ، يقول تعالى : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم »[2] ، فأخبر سبحانه أن المقصود من إراقة دم القربان ليس الدم واللحم بل ميل القلب عن حب الدنيا وبذلها إيثاراً لوجهه ، وليس وضع الجبهة على الأرض حال السجود غرضاً من حيث إنه جمع بين الجبهة والأرض بل من حيث إنه يؤكد صفة التواضع فى القلب ، وليست النية حديث لسان يظن به الإنسان صلاح الأعمال وإنما النية انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه خيراً لها عاجلا أو آجلا ومن ثم فإن النية

---

(١) السهروردى : عوارف المعارف جـ ١ ص ٢٣٥ .

(٢) سورة الحج : آية ٣٧ .

تحرك الإرادة وتقوى الرغبة إلى الفعل الذى تعتقده محققاً لغرضها ، فإذا كانت النية كذلك وإذا كانت هى أساس العمل وبها قوامه فإنها أفضل من العمل ومن ثم فقد وجب أن تخلص النية وأن تصفو القلوب من شوب الأقذار حتى لا تفسد الأعمال[١] .

على أن ذلك لا يعنى أن لا قيمة للعمل فى ذاته ، فالأفعال التى هى معاصى لا تتغير عن موضعها بالنية ، إذ أن النية لا تؤثر فى إخراج الفعل عن كونه معصية أو عدواناً أو ظلماً وقد تسول النفس للإنسان ذلك فيرتكن إلى فساد العمل أو عدم أداء الواجبات مبرراً ذلك بسلامة النية ، ذلك من خدع النفس ومن خفاء الشهوة وباطن الهوى، والواجب عدم الاغترار وإنما التفطن بالأسرار والتبصر بالأغوار ، وقد يريد أن يدع المعاصى ولكن النفس لا تسخو للتوبة فيعتقد أن مجرد النية كاف ولكن ذلك من قصور الهمة وضعف الإرادة[٢] .

وليست النية تسبق العمل فحسب ولكنها تصاحبه ، فقد يشرع المريد فى الطاعة أو العبادة ونيته خالصة لله لم تخطر بباله خطرة رياء كأن يجد فى نفسه السرور لحمد المخلوقين له فتقوى همته للعمل ؛ ذلك مما يفسد النية بل قد يحبط العمل ومن ثم وجب أن يجدد النية فيجعلها خالصة لله زاهداً فى حمد المخلوقين ذلك أبعد له من الغفلة حتى يفرغ من العمل فيختمه بالإخلاص لأن العبرة فى الأعمال بخواتيمها .

وينبغى لكى يتحقق المريد من أن النية خالصة أن يميز بينها وبين النيّة التى تشوبها الشوائب والكدورات .

فإذا انفرد الباعث الواحد وتجرد فلا يكون للإنسان فى القيام بالعمل من نيّة غيره وتلك نيّة خالصة لأنها خلصت من مشاركة غيرها من البواعث .

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ ٤ ص ٣١٤ .
(٢) الحارث المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ٢٠٥/٢٠٦ .

وإذا اجتمع باعثان كل واحد مستقل بالإنهاض لو انفرد فتلك مرافقة البواعث كأن يسأله قريبه الفقير حاجة فيقضيها له لفقره وقرابته ولولا فقره لكان يقضيها لمجرد القرابة ولولا قرابته لكان يقضيها لمجرد الفقر ، أو يدع المسكرات خشية الله وخوف الضرر وكان يدعها لو انفرد أحدهما .

أما إن اجتمع الباعثان ولكن لا يستقل كل واحد لو انفرد ولكن بمجموعهما يتم العمل فتلك مشاركة البواعث كأن يقصده قريبه الغنى فلا يعطيه والفقير الغريب فلا يعطيه ثم يقصده قريبه الفقير فيعطيه فيكون أداء العمل بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر ، وكأن يتصدق الرجل بين يدى الناس لغرض الثواب ولغرض الثناء ولو انفرد أحد الباعثين لا يبعثه على العطاء .

وقد يكون أحد الباعثين مستقلا لو انفرد بنفسه والثانى لا يستقل ولكن لما انضاف إليه لم ينفك عن تأثير بالإعانة ، كأن يجد الإنسان فى نفسه فتوراً فى أداء العبادات أو فعل الطاعات ولكنه يفعلها لو كان منفرداً غير أنه يسهل عليه العمل فى جماعة لمشاهدتهم له وكالغزاة يقصدون الجهاد ويقصدون الغنيمة ولكن الرغبة فى الغنيمة على سبيل التبعية أى أن الباعث الثانى قد أصبح معيناً .

ذلك تحليل للبواعث باعتبارها علل الأفعال والداعية إليها ، فما الحكم الخلقى لدى الصوفية على الفعل فى كل منها ؟

لقد تبين أن النية إما أن تكون خالصة إذا انفردت أو تجردت فإن تطرق إليها باعث ثان فقد يكون رفيقاً أو شريكاً أو معيناً .

كل ما يشوب صفاء النية والإخلاص فى العمل فهو منقص من قدره ومن استحقاق الثواب عليه ، فإذا اصطنع الإنسان المعروف ليحمد ويؤجر يقال له : خذ أجرك ممن عملت له فالله أغنى الأغنياء عن الشريك فيحبط من العمل القدر الذى يساويه لغير وجه الله ، ذلك أن خاطر

الإخلاص وخاطر الرياء متضادان يتدافعان بالضرورة حتى إذا تساوى الباعثان عاد إلى ما كان فلم يكن له ولا عليه ، أما إذا كان الباعث الثانى تابعاً لنية يراد بها وجه الله فليس ذلك محبط العمل ، ولكنه لا يتساوى مع من لا يلتفت قلبه إلى غير وجه الله أصلا ، ذلك أن الإنسان إذا أشرك فى العمل غير وجه الله فقد شابت نيته حظوظ النفس وأورد بذلك علمه موارد الشبهات وبات فى خطر لأنه لا يدرى أى الأمرين أغلب على قصده فقد يكون ذلك وبالا عليه ولكن « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً »[1] ، أى لا يشرك فى العمل الصالح غير وجه الله[2] ومن ثم فإن الصوفى من أجل أن تخلص النية لديه لا يستبعد خطرات السوء كالعجب والرياء فحسب ولكنه يستبعد البواعث جميعاً عدا وجه الله مهما سمت الخواطر الباعثة ، إنه لا يطلب عوضاً فى الدارين ولا حظًّا من الملكين ولا شيئاً من نعيم الدنيا أو الآخرة إذ لا يكون الإنسان فى عمله خالصاً مخلصاً إلا إذا صفت نفسه عن العلائق واستتر بعمله عن رضا الخلائق .

تلك نظرية فى النيّة الخالصة سبق بها الصوفية الفيلسوف كانط فى نظريته الإرادة الخيرة سبقاً بعيداً ، بل ليس مجرد السبق الزمنى فحسب إنما قدموا تحليلا رائعاً لبواعث السلوك كاشفين عن أغوار النفس من أجل ضمان صفاء النية وصلاح الإرادة ، أما كانط فإنه بعد أن أرجع الحكم الخلقى إلى الإرادة حيث يكون الفعل خيراً أو شرًّا ببواعثه لا بعواقبه لم يفصح عن ماهية صلاح الإرادة ، ويبدو أن الإرادة كباعث داخلى لا يمكن تحليلها إلا بدراسة سيكو أخلاقية قائمة على منهج ذوقى استبطانى حتى يمكن كشف النقاب عن دقائق النفس وخفاياها ، ولكن كانط اكتفى باستبعاد نزعات الحس والعاطفة من جهة وبالاهتمام بفكرتى الكلية

---

(١) سورة الكهف : آيه ١١ .

(٢) الغزالى : الإحياء جـ ٤ ص ٣١٣ و ٣٢٩ .

والضرورة فى المبادئ الخلقية من جهة أخرى ، ومن ثم كان عرضه للواجب وصورية القانون الخلقى غافلا عن تحليل أعمق لفكرة الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الوحيد لقيام الأخلاق ، ولكن الصوفية كانوا أكثر اتساقاً مع منهجهم الذوقى حين أفاضوا فى دراسة النية من اتجاه كانط النقدى ، إن اهتمامه بالصورية قد جعل كما هو الحال لدى العقليين مشكلة العمل قائمة لا تحلها فكرتا الضرورة والكلية ، وإن القول بالإرادة الخيرة يستلزم بيان كيفية تنقية هذه الإرادة وتخليصها من كل شائبة أكثر من الحاجة إلى فرض مبدأ الواجب عليها ثم تصوره منبثقاً منها ، ولكن عند هذه النقطة كان يجب أن يفترق الفيلسوف بجدله النقدى عن الصوفى بحدسه الذوقى .

الفصل الرابع

فى أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير الباطن من خفايا الآفات

إذا كان الفعل يتبع النية وإذا كانت أعمال الجوارح آثار ما يخطر على القلب ، فإن الفعل لا يكون فاضلا إلا بالتخلص من شرور الباطن ، ويعد الصوفية الرياء والزهو والكبر والحسد هى ما يجب عدها شرًّا يلزم التخلص منه ، ذلك أن ما اعتاد أن يسميه الناس شرًّا ليس إلا لازماً عن هذه الآفات :

الرياء :

فالرياء مثلا يورث كثيراً من الأخلاق المذمومة كالمباهاة بالعلم والعمل والتفاخر بالدين والدنيا والكبر والحسد والجزع أن ينال غيره من الحمد مالا يناله هو وحب الرئاسة واحتقار النفس[1] ومن ثم لا يعد الفعل خيراً حتى تخلص نيّة الإنسان فيه من شوائب الرياء ولكن ذلك ليس سهلا لأن الفعل الإنسانى لا ينفك عادة من أن يهدف إلى حظوظ وأغراض عاجلة وقل من كان عمله مخلصاً لوجه الله خالصاً من طلب حمد الناس والمنزلة لديهم مع أن الرياء محبط للعمل مضيع القيمة الأخلاقية فيه ، فليس أشد شرًّا من إنسان يتصنع الورع والتقوى والصلاح يتخذ ذلك سلماً إلى معاصيه ، فيكثر من الذم ويطلب العلم ويجالس أهل الدين ليطمئن إليه الناس لما يظهر من الخلق والدين فيؤتمن على مال فيختانه أو على النساء فيفجر أو يتصنع الطاعة حتى لا يفطن الناس إلى معاصيه

---

(١) المحاسبى : الرعاية ص ١٥٠ .

فيستر فجره بطاعته فلا يصدق أحد ما يتهم به . فذلك إنسان قد بلغ من الشر والفجور ما لم يبلغه المصر على الذنوب والمجاهر بالمعاصي[١] . تلك أخطر درجة من السلوك لا تصدر إلا عن فساق، أما إن كان الرياء في أصل الدين أو التوحيد فتلك درجة النفاق .

على أن النفس البشرية وإن أكرهت على الطاعة والبعد عن الشهوات فإنها لا تدع شهوتها الخفية ولذتها الكامنة في التخلق بالخلق أمام الناس طلباً لحمدهم ، ذلك عمل ظاهره الخير وباطنه الشهوة ، يقول الرسول : أول من يسأل يوم القيامة ثلاثة : رجل أتاه الله العلم فيقول الله تعالى ما صنعت فيما علمت فيقول يا رب كنت أقوم به آناء الليل وأطراف النهار فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان عالم ألا فقد قيل ذلك ، ورجل أتاه الله مالا فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فماذا صنعت ، فيقول يا رب كنت أتصدق به آناء الليل وأطراف النهار فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان جواد ألا فقد قيل ذلك ، ورجل قتل في سبيل الله فيقول الله تعالى ماذا صنعت فيقول يا رب أمرت بالجهاد فقاتلت حتى قتلت فيقول الله كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان شجاع ألا فقد قيل ذلك . . أولئك أول خلق تسعر نار جهنم بهم يوم القيامة[٢] .

ومن مظاهر الرياء أن يرائي الإنسان ببدنه إذ يتظاهر بضعف الصوت وذبول الشفتين ليتوهم الناس اجتهاده وصيامه وقيامه أو يرائي بزيه إذ يلبس زى الصوفية والنساك أو يرائي بقوله أو بعمله أو بمن يصاحبهم كل ذلك بأن يحب أن يعرف له قدره وأن يحسن ذكره .

---

(١) المحاسبي : الرعاية ص ١٨١ .

(٢) الغزالي : الإحياء جـ ٤ ص ٣٢٢ .

ومن خدع النفس إن أراد أن يستر رياء ألا يرائى بذلك صراحة وإنما يكون حديثه تلميحاً يهدف من ذلك أن لا يظن به الناس الرياء ويتوهموا بعده عن الرياء ليحمدوه .

والعلماء أشد الناس عرضة لفتنة الرياء إذ الباعث لأكثرهم على طلب العلم لذة الاستيلاء والفرح والاستتباع ومن ثم يحب العالم من الناس أن يعظمونه لعمله ويغضب على من لا يعظمه ويكره من ينتقد عملا له . ثم هو يريد أن يبدأ بالسلام وأن يرخص له عند البيع وأن يتجاوز له عن الثمن ويركن إلى ذلك ويستثقل من لم يفعل به ذلك ويرى أن من لم يقض حوائجه جاهل لا يقدر العلم وكل ذلك محبط للعمل ، يقال للقراء يوم القيامة : ألم يكن يرخص عليكم السعر أو لم تكونوا تبدءون بالسلام ، ألم تكن تقضى لكم الحوائج . لا أجر لكم قد استوفيتم أجوركم[1] .

فليس من شيء يدخل على نفوس العلماء الطغيان كسرورهم بتبجيل الأتباع إياهم بل ذلك أكثر مما يدخل على أهل الأموال من الأموال ، ومن ثم كان أشد الناس حجاباً على الله ثلاثة : عالم بعلمه وعابد بعبادته وزاهد بزهده[2] .

ومن الرياء أن يترك الرجل بعض ما يجهله من دينه كراهية أن يقال جاهل بهذا ، وقد حمله خوف المذمة على أن يفتى فى الناس بغير علم أو يدع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

فالرياء أشد خفاء من دبيب النمل ولا يعرف إلا بشدة التفقد ونفاذ لبصيرة ، فقد يتخلص العبد من أولى درجاته ، وأوضح معالمه أن يتحرى نظر الخلق إلى عمله ولكن ما خفى منه يستتر عليه فيعتقد فى نفسه أنه

---

(١) المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ١٧٥ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٩٧ (عبارة البسطامى) .

متبوع ومقتدى به فيظهر الخشوع ويحسن العبادة ويتظاهر بالصلاح واو خلا إلى نفسه ما فعل ذلك أو قد يفعل ولكنه يتزيد فى العمل أمام الناس وينشط فيه ، ذلك محض تلبيس لأنه إذا كان لا يرضى لغيره ترك الخشوع لله أمامه فلم يرضاه لنفسه فى الخلوة .

ومن خفى الرياء أن تخدعه النفس فتدعوه إلى ترك العمل حذر الرياء بينما ليس من الإخلاص ترك العمل بدعوى الإخلاص ، ذلك أن من شرط الإخلاص استواء السريرة والعلانية فلا يلتفت إلى الخلق لانشغال همه بالحق ، يقول الفضيل بن عياض ترك العمل بسبب الخلق رياء وفعله لأجل الخلق شرك (١) ، وقد يظن أن الملامتية كانوا يفعلون ذلك ولكنهم لم يكونوا يخفون صالح أعمالهم عن الناس باسم الإخلاص من حيث إن النفس لديهم دائماً متهمة أطاعت أم عصيت ، فلم يكونوا يكتمون عن الخلق محاسنهم خشية أن يتهموا من الناس بالرياء لأن ذلك فعل قد جمع صاحبه إلى جانب الرياء سوء الظن بالناس ولكن الملامتى لا يدع العمل وهو مع الناس أو فى الأسواق من حيث إن قلبه فى الحقيقة متعلق بالله ، فضلا عن أنه قد شغل بعيبه عن عيوب الناس (٢) .

ويبلغ الرياء أقصى درجة من الخفاء حين تسول النفس للإنسان أن يخلص لله أمام الناس لا أن يجتهد فى العمل من أجل الناس فتحثه على العمل وتتهمه بالغفلة زعماً أن ذلك لله . فيظن أن ذلك عين الإخلاص ، ولو كان كذلك للازمته تلك الخطرة فى الخلوة ولكان لا يختص حضورها حال حضور غيره ، ذلك مما يعكر صفو الإخلاص ويدنس الباطن ، إذ لا يكون الإخلاص إلا بنسيان رؤية الخلق إلى العمل وفقد رؤية النفس الإخلاص فيـــه ، فإن من رأى فى إخلاصه الإخلاص فقد

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ ٤ ص ٣٣٠ .
(٢) دكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ص ٥٠ – ٥٤ .

احتاج إخلاصه إلى إخلاص[١] .

وليس الرياء مصاحباً للنية فحسب أو قد يتخلل العمل بعد الدخول فيه حين يتزيد الإنسان فى العمل ولم يكن يقصد الناس وقت الشروع فى العمل وإنما قد تخطر خطرة الرياء بعد الفراغ منه إذ يحدث به إرادة حمد المخلوقين ، ذلك محبط للعمل « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى »[٢] .

ولكن هل يقتضى الرياء كتمان جميع الأعمال ؟ ذلك ما لم يقصده الصوفية ، حقيقة أنهم فى أحوال كثيرة يفضلون عمل السر ولكن عمل العلانية قد يكون لازماً للقدوة فيكون للفاعل أجره وأجر من تبعه ، كيف وما من دعوة لنبى أو مصلح إلا بإعلام الغير ، وإذا كان كل إنسان راعياً مسئولا عن رعيته فالرجل فى بيته راع مسئول عن أهل بيته فإنه لا بد من عمل العلانية من حيث هو إمام أهله ، أما حيث لا تكون القدوة فعمل السر أفضل ، ذلك أحرز للعاملين وأبعد عن خطرات الرياء وإن كان فى عمل السر أو العلانية يجب ألا يتحرى إلا وجه الله مستبعداً نظر الناس .

ولا يزال المخلصون مراقبين لسريرتهم عاملين على استئصال جذور الرياء فى بواطنهم بخصلتين من الرياء والكراهية ، أما إباء الرياء فذلك بمعارضة إرادة النفس له ، وكيف لا يأباه الإنسان ويكفيه أن لو علم الناس ما فى باطنه من قصد الرياء وإظهار الإخلاص لمقتوه فضلا عما يورثه فى القلب من القسوة والرين وما يلحقه بالعمل من إحباط ، فإن أدرك ذلك كره الرياء بعد أن كان شهوة نفسه ، على أن ذلك لا يعنى أن يضيع جهده ووقته فى صراع هوى النفس وداعى الرياء وإنما أن يكون بالله متعلقاً ليكون لله خالصاً .

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٩٥ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٦٤ .

العجب بالنفس :

وإذا كان الرياء فى الحرص على حمد المخلوقين فإن النفس البشرية قد يهيج بها الذكر لحمد ذاتها فتعجب بما يصدر عنها من أعمال فتستكثر العلم وتستعظم العمل ، تلك آفة تركن الإنسان إلى الغرور والاختيال ، فإذا أعجب الإنسان بنفسه لم يفطن إلى ذنوبه وما فطن إليه يستصغره ، فلا يتوب عن ما لم يفطن إليه ولا يقلع عن ما استصغره ، إنه إن أعجب بنفسه زكاها فلا يتهمها مع أنه ما من عمل فاضل إلا وهوى النفس فى خلافه[1] ، حتى الأعمال التى لا تعب للنفس فيها كترك الغيبة والسكوت عن الخوض فى الباطل فإنها تشغل النفس عن محبتها وهواها .

فلا مبرر للعجب للنفس إذا كانت لا تؤدى الطاعات إلا وهى مكرهة عليها وإلا فكيف تنسب ذلك إلى ذاتها حتى تفرح بها .

وليس من شىء يفسد على العاملين عملهم إلا حمد النفس ونسيان النعم ولأن يبيت الإنسان عاصياً ويصبح نادماً خير له من أن يبيت عابداً قائماً ثم يصبح متعجباً .

وليس من داء دفين يخشى على الإنسان عاقبته مثـل العجب بالنفس . قيل لداود الطائى : أرأيت لو أن رجلا دخل على أمراء فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر ؟ قال أخاف عليه السوط ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه السيف ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه الداء الدفين العجب بالنفس[2] .

وإذا كان الرياء محبط العمل فإن العجب يفتر الهمة عن السعى والاجتهاد فى العمل ، إذ يظن الإنسان أنه فاز أو أنه قد استغنى فيقعده ذلك

---

(١) المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ٢٩٩ .

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٣ ص ٨٠ .

عن المثابرة وذلك هو الخذلان المبين .

ومن العجب ما هو عجب بالجسم وعجب بالمال وعجب بالحسب والنسب وعجب بالعلم وعجب بالدين ، على أن العجب بالجسم والمال والحسب من مظاهر العجب بقيم الحياة الدنيا فضلا عن أن ليس للإنسان فيها خيار ومن ثم فإن من اليسير على المريد الصوفى أن يدرك آفتها وأنها تحجبه عن الدين والخلق . إذ لا يصعب على المريد أن يدرك أن ليس له فى قوة بدنه أو حسن صوته فضل . فضلا عن تعرض الجسم للفناء وكذلك ما يتعلق بشرف النسب إلا أن يغتر فيظن أنه ناج بغير عمل وأنه أعلى قدراً عند الله من سائر الخلق .

أما أشد آفات النفس خطراً فالاغترار بالعلم والدين إذ يستحسن علمه ويستصوب رأيه ويضيف ذلك إلى نفسه ناسياً نعمة الله أن وفقه لذلك . إنه يخطئ كل رأى يخالف هوى نفسه فيلتبس عليه الحق بالباطل وتعمى عليه حقائق الأمور ، أما فى الدين فيعجب من تعبده ويُدل بذلك على الله إذ يرى لنفسه عند الله قدراً كبيراً فيستكثر أن ينزل به البلاء أو ينصر عليه غيره أو ترد دعوته بينما هو قد تردى بعجبه وإذلاله فى الغفلة والضلالة .

والعجب كسائر آفات النفس كثيراً ما يجر إلى غيره من السيئات كالكبر . ذلك أن الخطرة تهيج بالإعجاب بالنفس فتدعو الإنسان إلى توهم أنه خير من أخيه فينظر إليه بعين الازدراء والضعة ، فأول ما يكون الكبر استعظام القدر فإذا استعظم الإنسان قدره تعظم فإذا تعظم أنف وتعزز وافتخر واستطال واختال [1] .

وعن العجب والكبر تنحدر النفس إلى شرور أعظم ، فالمتكبر لا يقدر أن يحب لغيره ما يحب لنفسه ولا يقدر على ترك الحقد ولا الحسد ولا كظم

---

(١) المحاسبى : الرعاية ٣٢٣ .

الغيظ ولا يقبل النصح ولا يسلم من احتقاره الناس واغتيابهم ليبين قدر نفسه ويأنف من تلقى العلم أو قبول الحق أو الانقياد لناصح ، هكذا تتلازم الأخلاق الذميمة يدعو بعضها إلى بعض وتتابع فى أثر بعض .

والكبر بدء الشرور فى الكون ــ استكبر إبليس فأبى السجود، مع أن الكبر صفة الله فقط ،فإذا تكبر الإنسان فقد شارك الله فى ألوهيته ؛ استكبر فرعون فقال : (أنا ربكم الأعلى) .

ولا يختص بالكبر الطغاة من الحكام وأهل الدنيا من أصحاب الأموال وإنما يكون كذلك من أهل العلم والدين عن اغترار منهم وضلال ، وتلك فتنة أشد لأنه بضلال العالم يضل خلق كثير ومن ثم قال حذيفة : اتقوا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل .

فإذا تكبر العالم حقر من دونه فى العلم وازدراه وأقصاه وأبعده وامتن عليه بما يعلمه واستذله واستخدمه وتعظم على العوام .

وإن حاج أو ناظر أحداً رد الحق على علم وإن وَعظ عنف وإن وُعظ عنّف استعلاء وأنفة .

ومن شر ما يبتلى به العالم أن يظن أنه قد حفظ عن الكبر والعجب وأنه يبتلى بهما العوام دون من بلغ مبلغه من العلم ، فإن ظهرت عليه مخايل الكبر والرياسة وطلب العلو والشرف برر ذلك بأن غايته عز الدين وشرف العلم ونسى المغرور أن عمر بن الخطاب حين عوتب لذهابه بيت المقدس لمقابلة ولاة الرومان فى زى حقير قال : إنا قوم أعزنا الله بالإسلام فلا نطلب العز فى غيره .

كذلك يبرر العالم كبره حين يغتاب غيره من العلماء أن ذلك غضباً للحق ونصرة للدين ، وما ذلك إلا عن كبر وحسد ولو كان غضباً لله لغضب لكل فضيلة تمتهن فلا يقف غضبه عند من يزاحمه من

العلماء فى علمه أو من يخالفه رأيه ، فما قوله إلا من خبث الباطن وخداع النفس .

وليس من دلالة على حسن طوية العالم وطهارة نفسه من الكبر أبين من أنه إذا حل غيره فى مجلسه من العلم لغيابه ثم تفوق عليه علماً ألا يغتم لذلك بل أن يسر أن هدى الله إلى الناس من يحببهم فى العلم والدين .

وقد يطلب العالم الزلفى لدى الحكام متودداً إليهم مثنياً عليهم متواضعاً لهم مدعياً أن ذلك لقضاء مصالح الناس ودفع الضرر والمظالم عنهم مع أنه قد أهان العلم لما لحقه من ذل السعى والتوسل لدى الحجاب والوقوف منتظراً على الأبواب حتى إذا وصل إلى الذى قصده غرته فتنة الدنيا فآثرها على علمه ودينه .

وإذ افتتن كثير من العلماء وابتلوا بهذه الآفات فلم يتفقدوا بواطنهم فإنهم بذلك قد وقفوا عند قشور العلم وظاهره إذا احتجب عنهم نفعه ونوره ، لقد لبسوا ظاهر حليته وقصروا عن محض حقيقته .

وكثيراً ما يشغل العلماء بطرق المجادلة وإفحام الخصوم ودفع الحق لأجل الغلبة والمباهاة فيكون همهم تفقد عيوب الخصوم وسبهم وإيذاءهم لا يقصدون من العلم إلا ضرورة ما يلزمهم للمباهاة والمجادلة ، لقد قطعوا أعمارهم فى تعلم الجدل والبحث عن المقالات وأهملوا أنفسهم وقلوبهم حتى عميت عليهم ذنوبهم وخطاياهم الظاهرة والباطنة يتوهمون ذلك للعلم ولوجه الله بينما هو لالتذاذهم بالغلبة والإفحام وطلب الرياسة (١) .

وبعضهم قد شغل بغريب الألفاظ وتسجيل العبارات وتنميق الجمل حتى يبهر الناس بعلمه مع أن ذلك من قشور العلم التى لا يقف عندها إلا مغتر ، أما حقيقة العلم فلتصحيح العمل وتصفية النفس من الآفات (٢) .

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ٣٣٦ .

(٢) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ١ ٣٤٠ .

ومنهم من أحكم العلم والعمل فواظب على الطاعات الظاهرة وترك المعاصى إلا أنه لم يتفقد قلبه ليمحو عنه صفات الكبر والحسد والرياء وإرادة السوء للأقران والنظراء وطلب الشهرة بين العباد .

ومنهم من يتنبه إلى ضرورة تنقية الباطن فيتكلم فى أخلاق النفس وخطرات القلب ويظن أنه قد وقف على خفايا النفس وأنه قد برئ منها إنه يصف الإخلاص فيترك الإخلاص فى الوصف ، ويصف الزهد فى الدنيا لشدة حرصه على الدنيا ، بل قد يسترسل فى وصف ذميم صفات النفس لأن نفسه تجد اللذة فى الذم والاسترسال فى وصف الرذيلة .

وفريق آخر أحكم العلم وطهر الجوارح وتزين بالطاعات واجتنب ظواهر المعاصى وتفقد صفات النفس وجاهد فى اقتلاع آفاتها ولكن بقيت فى زوايا الباطن خفايا غمض عن إدراكها ولم يفطن لها ، إنه يطلق لسانه فى العصاة والمذنبين لا عن تفجع بمصيبة أو غضب لفضيلة وإنما عن إدلال بالتميز واعتزاز بالتبرى[1] .

وتعترى شرور الباطن العابدين كما تعترى العلماء ، فمن المريدين من وقف فى طريق التصوف عند القشور دون اللباب إذ تشبه بالصوفية فى زيهم وهيأتهم وقلدهم فى ألفاظهم ومواجيدهم وفى آدابهم وأحوالهم دون أن يتعب نفسه فى المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير النفس .

ومنهم من سخت نفسه بالعزم على الإخلاص فى العمل ولكنه اكتفى بالعزم ولم يتبين أن مجرد العزم على العمل ليس بعمل ثم يزعم أن الله مستغن عن العمل وأن الله ينظر إلى القلوب وأنه مع الشهوات بالظاهر دون الباطن إذ ترقى عن رتبة العوام ، ذلك من غرور المتواكلين وفجور الإباحيين المستهينين بالأعمال .

---

(١) المرجع السابق جـ ٣ ص ٣٣٤ .

وفرقة قد تفقدت جوارحها وكثيراً من خطرات قلوبها ولكن خيل لهم العجب أن العذاب قد رفع عن العباد بهم وأنهم يستحقون الاستجابة يستصغرون سواهم من المريدين ، أولئك هم المتصوفة الجاهلون الذين يجب اجتنابهم إذ تساووا بصنفين آخرين من الناس : العلماء الغافلون والقراء المداهنون[١] .

الحسد :

وليس بين آفات النفس ما هو أشد خبثاً من الحسد ، إن كثيراً من الشرور لازمة عنه كالحقد والعداوة والبغضاء ، بل قد تلزم عنه بعض الكبائر ، فقد قتل قابيل أخاه هابيل حسداً فكان أول الشرور على الأرض . وكثير من إساءة الناس بعضهم لبعض لازم عن الحسد ، ذلك أن الحاسد يكره النعم لغيره ويتمنى زوالها عنه ويضيق صدره ويغتم لما أوتي صاحبه من خير[٢] وإذا أشرب قلب الإنسان الحسد تباغض ورد الحق وابتدع أنفة منه أن يتبع المحسود وإن كان على حق حسداً أن ترتفع منزلته ، كذلك يلزم عن الحسد الكذب والغيبة والوقيعة فى المحسود والأذى بالجوارح ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وليس الحسد عن العجب والكبر بمعزل ، فالمتكبر يأنف صاحبه ويزدريه فيورثه ذلك الحسد له فيحب أن تزول عنه النعمة غمًّا أن يراها بمن يعتقد أنه لا يستأهلها ، إنه يأنف أن يعلو من هو دونه أن يساويه فى دين أو دنيا ، حسدت قريش النبى فكفرت به وقالت : « لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم »[٣] وقالت : غلام يتيم .

---

(١) السلمى: طبقات الصوفية ص ٨٨ (عبارة يحيى بن معاذ)

(٢) الحارث المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ٤٢٤ — ٤٢٥ .

(٣) سورة الزخرف : آية ٣١ .

وغالباً ما يكون الحسد بين ذوى القربى والجيران وأهل الحرفة الواحدة، فالعالم يقع فى العالم والعابد فى العابد خوفاً أن يترأس عليه ، فيحب أن يهتك الله ستره أو تلحقه كارثة حتى لا تقوم له منزلة أو تثبت له رئاسة، وقلما يكون الحسد بين الأباعد إنما يحسد الأخ أخاه والصانع صاحبه فى صنعته وكذلك أهل التجارات ، بل إن القوم يحسدون عالمهم الذى نشأ بينهم ويعظمون العالم الغريب لأنه ليس منهم ولا يساويهم فى نسب أو جوار .

على أنه ليس التنافى فى صالح العمل حسداً ، فإن اغتم لأنه لم يلحق بأخيه فى الفضل وصالح العمل دون أن يتمنى زوال النعمة عنه فذلك خير حيث كراهة التقصير والجد فى العمل .

وشر أنواع الحسد ما كان تعبيراً عن مجرد شح النفس وقلة سخاها بالخير للناس فلا يحسد لمعنى عداوة أو رغبة فى رئاسة وإنما يغتم لمجرد أن يرى نعمة الله على غيره ، ذلك قد طمس على بصيرته فلا يصدر الخير عنه أبداً ومن ثم كان الحسد أشد شرور النفس خبثاً ، إنه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب .

ولو أدرك الحاسد أن الحسد لا يزيل النعم وأن المقادير لا تجرى وفق هوى الحاسدين وإلا لما بقيت على إنسان نعمة وأن شر نفسه سيرتد عليه لفقدان سلامة الصدر من شر الحسد لو أدرك ذلك لما وجد للحسد مبرراً ولكان له كارهاً مستبعداً .

هكذا يكشف الصوفية الستار ببصيرة نافذة وكشف ذوق عن أغوار النفس البشرية وما يعتلج فيها من شرور ، لم يحجبهم عن ذلك خير ظاهر على الجوارح وإنما طلبوا ما وراءه من بواعث ، ولا شك أنهم فضحوا كثيراً من أدعياء الزهد والعلم والعبادة ولكنهم قصدوا أن ينبهوا المريدين إلى عثرات الطريق وخطرات السوء .

وتحليلهم للنفس البشرية كما سبق القول لغاية أخلاقية روحية ، ولكن هذه الغاية لم تحل دون التعمق فى الاستبطان النفسى فقدموا دراسات نفسية تتصف بالعمق والأصالة وجديرة أن تجد لها مكاناً بين الدراسات النفسية، يقول أميل بترو : كثيراً ما كان الصوفية من كبار علماء النفس فلقد كان تأمل الحياة الباطنة دائماً شغلهم الشاغل وعلى هذا يجب أن نضع موضع الاعتبار ما يرون أنهم توصلوا إليه من اكتشافات فى أعماق النفس البشرية [١]

(١) E. Boutroux: La psychologie du mysticisme Conférence faite à l'Insittut ychologie internationale (Février 1902)

الفصل الخامس

فى أن الفروض الدينية تنطوى على معانٍ خلقية

خطرات القلب علة ما يصدر على الجوارح ، وحالات الباطن أصل أعمال الظاهر ، ليس ذلك فى السلوك فحسب ولكن فى جميع مظاهر العمل بما فى ذلك العبادات الشرعية ، حقيقة أن معظم تعاليم الشرع وما افترض من فرائض يتعلق بالظاهر ولكن الدين يدعو إلى الأعمال الباطنة كذلك ؛ ولا يعنى ذلك عند معتدلى الصوفية دعوة باطنية تلغى أحكام الظاهر بضرب من التأويل وإنما يعنى أن للشريعة حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم[1] ، ذلك أن العلم متى كان فى القلب فهو باطن وحين يجرى على اللسان فهو ظاهر[2].

ولقد أثارت مشكلة باطن الشريعة خصومة بين الصوفية والفقهاء حيث يرى الصوفية أن الفقهاء قد وقفوا على الرسوم الظاهرة بينما هم قد تدبروا أحكام الشرع واستنبطوا بذوقهم معانى باطنة تتعلق بفضائل الأعمال التى بنيت عليها مقامات رفيعة فى الدين[3].

المشكلة بين الصوفية والفقهاء إذاً هى : هل التعاليم الشرعية مجرد عبادات ظاهرة أم أن لها مغزى أعمق ؟ هل يمكن أن تكون الصلاة مثلا مجرد أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم أم هى مناجاة قلبية وصلة روحية بين العبد والرب ؟ وماذا عن مبطلات الصلاة : هل هى حركات تتعلق بالجوارح

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٤٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٣ .

وقت أدائها فحسب أم أن المنكر يحبطها وما فى الجوف من طعام حرام يبطلها؟

أما الصوفية أهل الباطن فقد استنبطوا من ظاهر الأوامر التعبدية معانى خلقية وجعلوها — كعادتهم فى اعتبار الباطن أصل الظاهر — غاية لما افترض على المسلم من فرائض .

وقد استنبطوا من قوله تعالى : « مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم » (١) أن القصد من الطهارة تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء مع تخريب الباطن وإبقائه محشواً بالأخباث والأقذار ، إنهم يرتبون الطهارة أربع مراتب :

الأولى : تطهير الظاهر عن الأحداث والأخباث .

الثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام .

الثالثة : تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة .

الرابعة : تطهير السر عما سوى الله(٢).

فالغرض من التطهير تعمير القلب بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة وذلك يقتضى تطهيره من نقائضها من الرذائل الممقوتة والعقائد الفاسدة ، ويعد الصوفية أن مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل تعلق بالقشور دون اللباب ، وأن الفقهاء لايتصرفون فى الباطن ولا يشقون عن القلوب بل يبنون أحكام الدين على ظواهر أعمال الجوارح ، أما لب الطهارة فهو تطهير الباطن بالتوبة والندم .

وفى الصلاة معان باطنة إنه يلزمها ستر العورة ولكن ستر عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء والخوف . فإذا استقبل المصلى القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله ، وحركات الصلاة ليست إلا لتحريك الباطن وضبط الجوارح ، والغفلة من مبطلات الصلاة فالخواطر الواردة والشهوات الشاغلة لحواشى القلب تبطلها من حيث إنه

(١) سورة المائدة : آية ٦

(٢) الغزالى : الإحياء ح ١ ص ١١١ .

يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، بل إن النية فى بدء الصلاة تعنى عزم الإنسان على الامتثال لله والكف عن المعاصى كما أن التكبير يقتضى ألا يكون فى قلب الإنسان شيء أكبر من الله ، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى إلهه وكبره . والصلاة لحظات انفصال عن شواغل الدنيا لتعظيم الله وطاعته ومن ثم فإنها لابد أن تنهى عن الفحشاء والمنكر كذلك تقتضى الصلاة نقاء الباطن وطهارة الظاهر ومن ثم فلا تقبل صلاة من رجل فى بطنه لقمة من حرام ، أما طهارة الظاهر فإنه لو صلى المصلى وعليه ثياب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص ؛ أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام فإن من صامت على عهد الرسول عن الطعام ولكنها اغتابت فقد صامت عما أحل الله وأفطرت على ما حرم الله ؛ وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية بل كفه عما سوى الله بالكلية ويحصل الفطر فى هذا اليوم بالفكر فيما سوى الله واليوم الآخر إلا دنيا تراد للدين .

وأما صوم الخصوص فهو صوم الصالحين ويقتضى ستة أمور :

الأول : غض البصر عن كل مايذم .

الثانى : حفظ اللسان عن الهذيان والكذب والغيبة والنميمة والفحش والجفاء والخصومة والمراء .

الثالث : ألا يرفث ولا يشتم ولا يتقاتل .

الرابع : كف السمع عن الإصغاء إلى ما يكره فالمغتاب والمستمع شريكان فى الإثم .

الخامس : كف بقية الجوارح عن الآثام وكف البطن عن الشبهات وقت الإفطار .

السادس : أن يكون قلبه معلقاً بين الخوف والرجاء لايدرى أيقبل منه أو لا .

ويستند الصوفية فى تقرير هذه المعانى الخلقية عن الصيام إلى قوله تعالى بصدد الغيبة : « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً » [١] . وإلى حديث الرسول : خمس يفطرن الصائم الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة [٢] .

ويبقى الصيام معلقاً بين السماء والأرض لاترفعه إلا زكاة الفطر ، والمعنى الخلقى فى الزكاة أوضح من سائر العبادات ، ولكن الصوفية لا يكتفون بالزكاة المفروضة ، سئل بعض الصوفية : كم يجب من الزكاة فى مائتى درهم ؟ فقال أما على العوام بحكم الشرع فخمسة دراهم وأما عنا فيجب علينا بذل الجميع ، ويشدد الصوفية فى وجوب السر حين البذل خلاصاً من الرياء والسمعة ، فلا تقبل صدقة من مسمع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة ، وعلى المتصدق أن يستصغر للعطية لأنه من العجب بالنفس أن يستعظمها ، والعجب آفة أما الطاعة فإنها كلما استصغرت عظمت والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وستره [٣].

بالرغم من هذه المعانى الخلقية السامية فإن الصوفية لايتعسفون فى تأويل أحكام الدين من أجل استنباط هذه المعانى ، إنهم يسلمون أن بعض الأحكام تعبدية حيث يكون أداؤها لمجرد العبودية لله كما هو الحال فى كثير من شعائر الحج ، ومن ذلك فإن الحج نفسه لا يخلو من حكمة متعلقة بطهارة الباطن

---

(١) سورة الحجرات : آية ١٢ .

(٢) الغزالى : الإحياء ج ١ ص ٢١٠ – ٢١١ .

(٣) الغزالى : الإحياء ج ١ ص ١٩٢ .

وصفاء القلب وقطع العلائق ورد المظالم والتوبة الخالصـــة لله عن المعاصى جميعاً [١]. يقول الفضيل بن عياض : العجب ممن يقطع الأودية والقفار حتى يصل إلى بيت الله وحرمه لأن فيه آثار أنبيائه كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه فإن فيه آثار مولاه [٢].

لا غرو بعد هذا كله أن تجمع كلمة الناطقين فى هذا العلم أن التصوف هو الخلق وأن من زاد عليك فى الخلق على حد تعبير الكتانى فقد زاد عليك فى الصفاء ، لقد قرنوا الدين بالأخلاق وجعلوا الفروض فضائل إذ لما خلق الله الإيمان على حد تعبيرهم قال اللهم قونى فقواه بحسن الخلق [٣]. كذلك جعلوا الرذائل كالمحارم يقول أبو الحسين بن بنان : اجتنبوا دناءة الأخلاق كما تجنبوا الحرام [٥] ويقول يحيى بن معاذ : سوء الخلق سيئة لاتنفع معها كثرة الحسنات وحسن الخلق حسنة لاتضر معها كثرة السيئات [٤] ، بل لقد ذهب الفضيل فى تقرير ضرورة الأخلاق إلى حد قوله : لأن يصحبنى فاجر حسن الخلق أحب إلى من أن يصحبنى عابد سيئ الخلق [٦].

بهذه المعانى الخلقية يقدم الصوفية مفهوماً خصباً للعبادات ، وفى ذلك رد على بعض الفلاسفة الذين اعترضوا على الإيمان الدينى زاعمين افتقار الشعائر الدينية إلى معانى خلقية ، يقول وليم جيمس : تقوم الأديان فى أساسها على أداء طقوس مفروضة سواء أكانت تقديم قرابين أم ضحايا أم عبادات وصلوات ، ويقاس مقدار إخلاص المعتقد بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عمياء [٧] وفى نص آخر يقول ، لقد بدأ إيمان الناس يتضاءل ، إن لم يكن

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٣٩ — ٢٤٠ .
(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٢١١ وابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٤ ص ١٣٨ .
(٣) الغزالى : الأحياء جـ ٣ ص ٤٤ .
(٤) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٩٠ .
(٥) المرجع السابق : ص ٤٦ .
(٦) الإحياء : جـ ٣ ص ٤٥ (الغزالى) .
(٧) W. James : Vurelties of religivous experience P. 29.

قد زال — لأن الأديان تقوم على التخويف والعقاب ولأن العبادات فيها أساسية مع أنها ظواهر سطحية فى نظر الكثيرين [١].

و إذا كان الرد على مثل هذه الآراء متعذراً إلى حد ما من وجهة نظر الفقهاء فإن الصوفية وحدهم هم القادرون على الرد المفحم ، إن هذا رأى عن العبادات من خارج ومن ثم فإنه يعوزه العمق لما يتسم به من فهم ظاهرى للدين وشعائره ومن تجاهل استنباط الصوفية الخصب فى غير تعسف للعبادات .

والرأى الشائع عن الصوفية أنهم أثروا الإيمان بمضامين روحية ولكن ذلك يجب ألا يبعد أنظارنا عن أنهم قد أثروه كذلك بمعانى خلقية ، بل إن الخصوبة الخلقية للذوق الصوفى قد تعدت دائرة العبادات إلى المعاملات وتجاوزت أداء الفروض إلى سائر الأوقات فللقوم آداب فى السفر والإقامة والصحبة والمجاورة وعند الاشتغال بالتكسب والمجالسة وحين الطعام وحين زيارة المرضى وفى علاقاتهم مع الأهل والولد [٢] وهى آداب كلها تلزم المريد وترشده إلى الفهم الصحيح للدين من حيث إن الدين معاملة ، فالتصوف كله أدب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن يلزم الأدب هو وحده الذى يبلغ فى منزلة الرجال [٣] .

---

(١) Iqid : d. 143

(٢) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف من ص ٢٣١ — ٢٨٣ .

(٣) السهروردى : عوارف المعارف ج ٤ هامش الإحياء ص ٧٧ .

الفصل السادس

فى أن الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال

على أنه إذا كان التصوف كله أدب فإنه يلزم أن نفرد لأدب القوم فى أحوالهم ومقاماتهم فصلا خاصاً حتى تتبين المعانى الخلقية فى الطريق الصوفى كما تبنيت فى فهمهم لفرائض الدين .

فالصوفى بعد أن يخلى القلب مما ران عليه من الذنوب والآثام فى مقام التوبة يظل على حذر من الشبهات إن رابه شىء تركه : بل إنه قد يدع سبعين باباً من الحلال مخافة أن يقع فى باب منها يكون فيه الحرام ، ذلك هو مقام الورع حيث الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس فى كل طرفة [1] . وليس ورع الصوفى فيما بينه و بين نفسه فحسب ولكن ورعه كذلك فى التبرى من مظالم الخلق حتى لا يكون لأحد قبله مظلمة ولا دعوى ولا طلب [2] .

ومقام الزهد أول قدم القاصدين إلى الله فمن لم يحكم أساسه بالزهد لا يصح له شىء بعده ، وليس الزهد فى مجرد خلو القلب عما خلت منه البطن ، فلا يتعلق قلبه بشىء من أمور الدنيا لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة ومن ثم فإن الزهد علاقة الصوفى بمتع الحياة وشهوات النفس فحسب ولكنه يحدد علاقته بالناس إذ من أسسه إيثار الغير عليه عند الحاجة لقول الله : « و يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة [3] » .

فإن تخطى الصوفى مقام الزهد وصل إلى مقام الفقر وهو عند القوم شعار الأولياء ، فما من فضيلة عندهم تكفر السيئات وتعظم الحسنات وترفع الدرجات كالفقر ، وهو عندهم لا يعنى أن يملك المريد شيئاً و إنما أن لا يملكه

---

(١) القشيرى : الرسالة — ص ٥٤ (عبارة يونس بن عبيد) .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٥٠

(٣) سورة الحشر : آية ٩ .

شىء فيعيش الصوفى فى عز وهو فى فقر حيث لايطلب بظاهره ولا بباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً ولا يشكو ولا يظهر أثر الفاقة [١] ، وإنما يظهر الغنى فى غير تصنع ، والفقر بدوره يحدد علاقة الصوفى بغيره من الناس إذ لايتواضع لغنى من أجل غناه وإلا فقد ذهب ثلثا دينه فإن اعتقد فضله بقلبه كما تواضع له بلسانه فقد ذهب دينه كله ؛ كذلك لايتعاظم الصوفى على فقير فإن الله قد أهلك قوماً وإن عملوا لإهانتهم الفقراء وإذلالهم [٢].

وفى مقام الصبر لايجزع الصوفى أمام المصائب ولا يشكو ولكنه يقف مع البلاء بحسن الأدب مع الله ويرضى بقضائه ، على أن عدم اعتراض الصوفى على ما جرت عليه المقادير لايعنى السكوت على المنكر أو المعاصى وذلك لامتعلق له بالصبر .

وبالرغم من أن مقام التوكل يفيد الجبر المحض حيث استسلام الصوفى إلى ماتجرى عليه والمقادير الأحكام فإنه لايخلو من سمات خلقية من حيث إنه لايبلغ أحد مقام التوكل حتى يسقط من قلبه كل أثر للطمع فيما فى أيدى الناس كذلك ما يقتضيه عندهم إسقاط الأسباب حتى لا يكون متعلقاً إلا بالله .

فإذا بلغ الصوفى مقام الرضا ترك السخط إذ تستوى أمامه النعمة والمصيبة ذلك نهاية مقام التوكل غير أنه لن يبلغه العبد إلا إذا سلا قلبه عن الشهوات [٣]، ولا يعنى الرضا أن يرضى الصوفى المعاصى وما فتن به المسلمون لأن الرضا يتعلق بأحكام المقادير لا بشرور الإنسان ومعاصيه .

وإذا كانت مقامات الصوفية وهى مكتسبة بمجاهدتهم أنفسهم تتضمن معانى خلقية فإن الأحوال وهى نوازل تنزل بالقلوب ولا تكون بالاكتساب هى بدورها لاتخلو من معالم خلقية .

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٧٥ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٢٤ (من عبارة نفاذ النسق) .

(٣) السراج الطوسى : اللمع ٩٤ .

فإذا علم العبد أن الله مطلع على سريرته راقب خواطره المذمومة التى تشغل قلبه فطهر نفسه منها ، وفى حال القرب يعلم أن قربه إلى الله يكون بتقربه إليه بالطاعات فيكثر من الخير ، ولا يزال العبد متقلباً بين حالى الرجاء والخوف يرجو بطاعاته رحمة الله ورضاه ويخاف بما يقدمه من صالح الأعمال ألا يكون مخلصاً فلا يكون عند الله مرضيا ، فإن احترق الصوفى شوقاً إلى الله فما احتراقه إلا ناراً أشعلها الله فى قلبه فأحرقت ما فيه من سوء الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات ، وهو إن اشتاق إلى الله فهو لا بد مسارع إلى الخيرات [1].

وهكذا فإن سلوك الصوفى الطريق ينتهى به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة وهذه بدورها تمنح الصوفى الرغبة الزائدة فى الاتصال بالله [2] فلا انفصال بين الحياة الروحية والقيم الخلقية فى طريق الصوفى إلى الله ، ذلك أن الطريق ينتهى به إلى مقام الفناء ، وبالرغم من أنه مقام روحى إذ يستولى على الصوفى سلطان الحقيقة فلا يشهد من الأغيار أثراً ولا عيناً فإنه لا يكون فناء حتى تسقط عنه الأفعال الذميمة والأحوال الخسيسة ولا يكون بقاء حتى تظهر عليه الصفات المحمودة [2].

تعقيب :

جعل المعتزلة باعتبارهم عقليين من الأخلاق نظاماً فأقاموا نسقاً متكاملا من الاعتقاد أو المبادئ الأولى للأخلاق ، ولكنهم واجهوا مشكلة العمل فكانت عقبة لم تتمكن نزعتهم العقلية أن تتغلب عليها ، ذلك أن الفكرة لا تقتضى العمل وليست بالضرورة مؤثرة فى الإرادة ملزمة لها ، ولكن كيف يمكن التغاضى عن العمل والأخلاق علم عملى ؟ وأى قيمة للتأمل فى القيم الخلقية دون استطاعة التزام الفضيلة وإسكات نزعات الهوى ؟

وكان دور الصوفية بمنهجهم الذوقى فجعلوا الأخلاق رياضة وعالجوا مشكلات الإرادة ، وبتلك العاطفة المبدعة التى تغمر النفس بفيض من

---

(١) الهروى : منازل السائرين ص ٤٨ — ٥٢ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ٣٦ — ٣٧ .

الحيوية وجمع الهمة وضع الصوفية مريدهم على أول الطريق طالبين منه التوبة كاشفين له النقاب عما فى أغوار النفس البشرية من سيئ الخطرات ودقيق الآفات ، وبذلك قدموا حلا لمشكلة العمل التى عجز عن حلها فلاسفة الأخلاق العقليين وقد جعلوا لأنفسهم مكاناً بين المذاهب الأخلاقية العملية كمدارس صغار السقراطيين والرواقيين.

ولكن الصوفية بدورهم قد شغلوا بالعمل عن التفكير النظرى فى أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقيا الأخلاق ، أما الذين شغلوا منهم بهذه الأصول فقد قطعوا كل صلة ممكنة بالعمل أو قدموا نظريات تصوفية غير عملية على الإطلاق ، وأما الذين شغلوا بالعمل فقد أحسوا بفراغ الاعتقاد. فاستعاروا معتقدات بعض المذاهب الكلامية، والأشاعرة على الخصوص ولكن هذه تبدو أحياناً غير متسقة مع الدوق الصوفى ومن ثم فإنهم بصدد الأصول الأولى لايقدمون حلا لكثير من المشكلات النظرية التى قد تجول بخاطر المريد وهم فى ذلك يحطون من قيمة العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة ، بل لقد ذهب بعضهم إلى احتقار العلم النظرى ؛ وعـــدوه حائلا دون الكشف الذوق والفيوضات الإلهية الأمر الذى أدى إلى شيوع الأدعياء والجهلة خصوصاً فى عصور الانحطاط ولقد عرض الغزالى نقد الفلاسفة للصوفية بقوله : إذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها . فكم من صوفى بقى فى خيال واحد عشر سنين إلى أن تخلص منه ولو كان قد أتقن العلوم أولا لتخلص منه على البديهة [١]

ومع ميل الغزالى إلى الصوفية فإنه لايجد رداً على هذا النقد إلا بقوله : أولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذى يعرف به العمل مع أنه قد ذكر بعد ذلك فضل الفكر على التعبد والعلماء على العابدين

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٤٤ .

كما ذكر فصلا مستقلا عن شرف العقل [١] .

وهكذا يبدو أن الصوفية قد قصروا فى مجال النظر بالقدر الذى عجز فيه المعتزلة فى مجال العمل ، وإذا كان العمل لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضة فإنه بدوره يضعف التأمل ولا يقدر على إبداع الفكرة .

ولكن أليس من محاولات للتوفيق بين النزعة العقلية والكشف الذوقى ألا توجد مذاهب جمعت بين النظر العقلى والسلوك العملى فلا يؤخذ عليها ما أخذ على المعتزلة من تعثر العمل وما أخذ على الصوفية من قصور النظر ؟

---

(١) المرجع السابق : ص ١٤١ .

جزء تکمیلی

مذاهب تلفیقیة

الفصل الأول

إخوان الصفا

ليس بين فرق المسلمين جماعة قصدت أن تخلع على آرائها على اختلاف الموضوعات صبغة أخلاقية كما فعل إخوان الصفا ، وقد يكون الإخوان جماعة من الإسماعيلية أو هم النظار المتفلسفون لحركة الإسماعيلية السياسية على حد تعبير جولد تسيهر وربما قصدوا من رسائلهم إلى ثورة عقلية فى الفكر الإسلامى ذات مرام سياسية ، وقد ترد أصول رسائلهم إلى الفلسفة اليونانية فيثاغورية وأفلاطونية محدثة ، ولكن الذى يعنينا من فلسفتهم أمران .

الأول : السمات الأخلاقية فى رسائلهم .

الثانى : مدى الإصابة فى التلفيق بين الاتجاهين العقلى والذوقى .

إن السمة الخلقية واضحة فيما اتخذوه من اسم لجماعتهم : إخوان الصفا وخلان الوفا ، إنهم لم يقصدوا إلى أن يجعلوا الفضيلة علماً على جماعتهم فحسب بل إن الاسم يشير إلى فكرة سامية فى الأخلاق بحثها أرسطو ولكنها لم تلق اهتماما يذكر من فلاسفة الأخلاق من بعده وأعنى بها الصداقة ، وللإخوان آراء مستفيضة فى الصحبة أو الصداقة وفى بيان ضرورتها[1] بل إنهم قد وصفوا أنفسهم أنهم عصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة . وغنى عن البيان ضرورة الصحبة وأهمية الصداقة فى دعوة سياسية تجتذب الأتباع ،على أن ذلك لا ينقص من القيمة الخلقية لفكرة الصداقة لديهم فليس كل ما اشترطوه من فضائل ذات مغزى سياسى ، إنهم لم ينسوا أن يكون من بين شروط الانضمام إلى جماعتهم الشفقة على كل ذى روح

(١) إخوان الصفا . الرسائل — جـ ٢٠٢ — ٢١٢ و ١٧٩ — ١٨١

من الحيوان كما استبعدوا من كان معجباً صلفاً أو نكداً لجوجاً أو فظًّا غليظاً أو مماحكاً ممارياً أو حسوداً حقوداً أو منافقاً مرائياً أو بخيلاً شحيحاً أو جباناً مهيناً أو مكاراً غدراً أو متكبراً جباراً أو حريصاً شرهاً أو كان محبًّا للمدح والثناء أكثر مما يستحق أو كان مزدريا لنظرائه أو مستحقراً لأقرانه والناس ذامًّا لهم أو متكلاً على حوله وقوته[١] .

ويرتقى الصاحب فى ظل دعوتهم إلى مراتب لا تخلو من سمات خلقية ، فالمرتبة الأولى هى مرتبة الأخيار حيث يتصف المبتدئون بصفاء النفوس ، والمرتبة الثانية مرتبة الأخيار الفضلاء المتصفين بسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، ثم مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام المدافعين عن الحقائق ضد المخالفين وبالرفق واللطف ، وأخيراً مرتبة الكمال حيث تصفو النفس من ظلمات الهيولى لتجاور الرحمن ذا الجلال والإكرام[٢] .

وتعد رسائل إخوان الصفا موسوعة للعلوم المعروفة فى عصرهم ولكن هدفهم لم يكن العلم المحض ، فإن الغاية العملية ضرورية لمذهب ذى أغراض سياسية ، ومن ثم فإننا نجد الإخوان يهاجمون المتكلمين لأنهم أكثروا من الجدال وفاتهم العمل[٣] ، ومن ثم فإنهم جعلوا لكل لون من المعرفة غاية خلقية ذات طابع دينى حتى أبعد العلوم عن الصلة بالأخلاق ، فليست الرياضات علم الكم ولكنهم طبعوها بطابع الكيف إذ تهدف إلى هدى النفوس بالانتقال من المحسوسات إلى المعقولات ، كذلك خاضوا كثيراً فى أسرار الأعداد ودلالاتها الكيفية ، أما علم النجوم فإنه يهدف إلى تشويق النفوس للصعود إلى عالم الأفلاك ، أما الجغرافيا ففيها حث على النظر فيما نصبه الله للناس من آيات فى الآفاق .

---

(١) إخوان الصفا : الرسائل جـ ٤ ص ١٠٩

(٢) المرجع السابق : جـ ٤ ص ١٢٠

(٣) المرجع السابق ص ٣٢٣

ولا تقف الطبيعيات عند مرحلة اكتشاف القوانين ولكنهم رتبوا الموجودات الطبيعية إلى مراتب وجعلوا آخر مرتبة كل جنس متصلة بأول مرتبة ما فوقها من أجناس حتى آخر مرتبة الإنسانية المتصلة بأول مرتبة الملائكة ، فإذا كان الإنسان خيراً عاقلاً فهو ملك كريم ، وما تسخير الإنسان لما تحته من كائنات إلا ليكون زينة العالم العلوى بعد حين من الزمان ، فالاتجاه الغائى فى البحث فى المسائل الطبيعية يكون عادة لأغراض خلقية .

والعلوم الناموسية أو الإلهية أشرف العلوم كلها لأنها تهدف إلى معرفة الله وصلاح الإنسان ، وليس لإخوان الصفا فى الإلهيات أبحاث ميتافيزيقية محضة ولكنها يمكن أن تعد فى جملتها ميتافيزيقا أخلاق ، إنهم يذهبون إلى رأى شبيه برأى المعتزلة فى تفسير وجود الإنسان فى هذه الحياة الدنيا وهو رأى على ما سبقت الإشارة إليه أخلاقى ، إنه لا يمكن أن يصل الإنسان إلى الآخرة وينعم بالجنات حتى يمكث فى الدنيا زماناً ، ولا يقدم الإخوان أدلة فلسفية على ذلك إذ يخاطبون عامة المثقفين ، وإنما يكتفون فى ذلك بالتنبيه والتمثيل ، فضرورة الحياة الدنيا كضرورة الجنين فى الرحم زماناً من أجل تتميم بقية الجسد وتكميل الصورة ، كذلك الغرض من البقاء فى الحياة الدنيا زمانا ما هو إلا لتتميم صورة النفس وتكميل فضائلها ، فإن لم تستكمل النفس فضائلها لم تنتفع فى الدار الأخرة بعد الموت على التمام والكمال ، ومن ثم فإنه تجب إرادة الدنيا لطلب الآخرة وصلاح المعاد ، ولا يكون ذلك إلا بالزهد فى اللذات وترك الشرور وتأدية الأمانات سرًّا وعلانية ومعاملة الناس بالصدق والورع من غير غش ولا دغل ، كل ذلك من أجل صلاح أمر الدنيا والآخرة معا .

هكذا يفسر الإخوان بدء حياة الإنسان والدار الآخرة وما بينهما فى ضوء الأخلاق ، وهم يذهبون إلى رأى المعتزلة كذلك فى مسألة معرفة الله جملة ، إذ هى عندهم تتم طبعاً من غير تعلم ولا اكتساب [1] ، ومعرفة الله

(١) إخوان الصفا : الرسائل جـ ٤ ص ٢٩ — ٣٠ .

أول الوجبات لتكون داعية ومؤدية إلى أحكام جميع العلوم والمعارف الإلهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف سكنت النفس إلى هذه المعرفة واطمأنت وثبتت ونالت السعادة القصوى التى هى سعادة الآخرة ، إن أحسن حالات النفوس أن تكون عالمة بالأمور الإلهية عارفة بالمعارف الربانية ملتذة بها مسرورة منعمة خالدة [١].

ولا يبلغ الإخوان عمق المعتزلة فى ميتافيزيقا الأخلاق ، فرسائلهم لم توضع لأغراض كلامية فضلاً عن أنهم يأنفون الجدل وينفرون من أسبابه ، فحين يثيرون مشكلة الجبر والاختيار فإنهم يعرضون الرأيين معاً ويثبتونهما معاً فى غير استدلال ولا توفيق ، ولكنهم يلجأون كعادتهم إلى الأمثلة والأقاصيص[٢] وهم لا يقصدون من ميتافيزيقا الأخلاق إلا أن تكون مدخلا لما يريدون أن يقدموا من اعتقادات وما يطلبون من المريد من سلوك ، وبصدد السلوك مجال الأخلاق يقتربون من التصوف العملى فى بعض المقامات والأحوال كالزهد والتوكل والصبر والإخلاص والإيمان ثم ما ينتهى إليه الأخ حين يبلغ أسمى الدرجات من فناء عن الشهوات وتخلص من بحر الهيولى ومن صفاء النفس والقرب من الله ، وهم يقتربون من الصوفية فى أخلاقهم الجماعية حين يفيضون فى ذكر آداب الصحبة ولزوم الصديق ولكنهم يستعيضون عن الشيخ بالإمام أو الرئيس ، وبالرغم من ضرورته للجماعة فإنه فى ظل دعوة غامضة لانكاد نعرف فيها عن طبيعة الجماعة ولا عن شخصية الإخوان شيئاً فإن الصلة تكتنفها الأسرار ويحيط بها الغموض .

واقتراب إخوان الصفا من المعتزلة حيناً ومن الصوفية حيناً آخر يدعو إلى التساؤل عن مدى نجاحهم فى التلفيق بين الاتجاهين المتباينين ، ولقد أشاروا إلى أنهم لا يعادون علماً من العلوم ولايتعصبون على مذهب من

---

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ –٣٦ .

المذاهب بل إن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ، وإن كان يجدر الإشارة إلى انتقادهم لعلماء الكلام عامة وإلى المعتزلة خاصة بصدد قولهم باستحالة رؤية الله فى الآخرة [١] ، ولكن ذلك لم يمنع أن يرى القفطى أن هذه الرسائل من تصنيف بعض متكلمى المعتزلة فى العصر الأول [٢] ، كما ذهب دى بور إلى أن رسائلهم تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة [٣] ، ونستبعد أن يكون معتزلى قد شارك فى تحرير هذه الرسائل غير أن هذا لا يمنع أن يكون فيها بعض آراء توافق مذاهب المعتزلة بالقدر الذى تسربت به أصول المعتزلة إلى عقائد الشيعة عامة اثنى عشرية وإسماعيلية ، ومعلوم أن إخوان الصفا من الشيعة الإسماعيلية ، غير أن فى الرسائل اتجهات فلسفية أكثر مما فيها من أصول الاعتزال ، فلقد أرادوا المزج بين الفلسفة والشريعة ، ومفهوم التفلسف فى الموضوعات الدينية لدى الإسلاميين فى ذلك العصر تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع لأنها بعض مدارك العقل [٤] ، ولقد عبر الإخوان عن ذلك صراحة حين أرادوا تطهير الشريعة بالفلسفة لأن الشريعة الإسلامية إذا انتظمت مع الفلسفة اليونانية فقد حصـــل حسب رأيهم الكمال [٥] فالشريعة قابلة للتحقيق العقلى حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة .

ولكن هل نجح الإخوان فى إخضاع الشريعة وموضوعاتها للعقل وسلطانه ؟ حقيقة لقد مزجوا بين الشريعة والفلسفة الهلينيسية إذ تكاد تكون العلوم والمسائل النظرية مأخوذة من المذاهب اليونانية المتأخرة لا سيما الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية المحدثة ، غير أنهم نقلوا من الفلسفة موضوعاتها ومضموناتها دون روحها واتجاه الفكر فيها فلقد اقتبسوا

(١) الرسائل : جـ ٤ ص ١٥٨ .

(٢) القفطى : أخبار العلماء باخبار الحكماء ص ٦٣ .

(٣) دى بور وترجمة الدكتور أبوريدة تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦١ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة — فصل فى إبطال الفلسفة — ص ٣٨٠

(٥) راسائل إخوان الصفا جـ ٣ ص ٩٠

من كل مذهب ولكن كانت تعوزهم دائماً العقلية النقدية طالما أنهم يسعون إلى تطهير الشريعة مما علق بها من جهالات وما اختلطت بها من خرافات على حد زعمهم ، ومن ثم فإنهم بدل أن يزنوا الشريعة بميزان العقل لم يفعلوا إلا أن خلطوا الفلسفة والعلم بكثير من الخرافات والأساطير ، ولم يتعد أبو حيان التوحيدى الصواب حين حكم على رسائلهم بأنها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية وأنها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات ، ولم تكن تعوزهم الروح النقدية فى الفلسفة فحسب وإنما أعوزتهم كذلك النزعة الوضعية فى العلم ؛ لقد هبطوا بالفلك إلى مستوى التنجيم كما هبطوا بالعلوم عامة إلى مستوى السحر والخرافة ، ولم تثمر نزعتهم التلفيقية بين مختلف المذاهب والأديان نسقاً متسقاً وإنما أنتجت مجموعة متنافرة من الآراء الأفلاطونية الحديثة فى ثوب إسلامى قد نسج من الفيثاغورية والغنوصية والهرميسية وإذ قد أعوزتهم الروح النقدية فى التفلسف والنزعة العقلية فى التفكير فإن آراءهم الفلسفية لم تخرج عن حشو الفلسفة على حد تعبير الغزالى[1] إنهم على سبيل المثال حين يعالجون مشكلة القضاء والقدر يثبتون أن الإنسان لا يقع منه فعل إلا بما سبق فى علم الله وقدرته كالجبرة ثم يتزيدون بذكر أحكام النجوم وتأثيرات أشكال الأفلاك وأثرها فى طوالع الإنسان[2] ومن أدلة خلود النفس عندهم زيارة الصالحين والأولياء[3] .

ولكن إذا كان إخوان الصفا قد قصروا فى الاتجاه العقلى فى التفلسف فهل أصابوا النزعة الذوقية فى السلوك ؟ وإذا لم يبلغوا شأن المعتزلة عقلا وفكراً فهل بلغوا منزلة الصوفية طريقا وسلوكاً ؟ حقيقة إن دعوتهم السرية قد جعلت علمنا بسيرة أشخاصهم يكتنفه الغموض ويحيطه الإبهام غير

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال هامش الإنسان الكامل ص ١٤

(٢) رسائل إخوان الصفا : جـ ٤ ص ٣٦

(٣) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٠١ .

أنه قد كان للإخوان اتجاهات صوفية تفصح عنها رسائلهم ، فهم فى نزعتهم التلفيقية التى أرادوا أن تستغرق المذاهب كلهاقد حددوا الكمال الإنسانى بفضائل موزعة على أصحاب المذاهب فامتدحوا الصوفى السيرة[١] ولقد احتقروا الجسد وشهواته كما زهدوا فى الحياة الدنيا ، كذلك تنتهى مراتب السلوك عندهم بالفناء فى الله حيث مفارقة الهيولى والصعود إلى ملكوت السموات ، والسعادة الأخروية عندهم أرفع وأعز من سعادة الدنيا ، وبالجملة فإنه لولا استخدامهم لمصطلحات الفلسفة دون تعبيرات التصوف فإنهم فيما تعرضوا له من سلوك وأخلاق وربما أبحاثهم فى الإلهيات كذلك يقتربون كثيراً من الصوفية فى ظاهر أقوالهم .

ولكن هذا الشبه الظاهرى بين إخوان الصفا والصوفية لا يجعل الإخوان طريقة من طرق الصوفية ، ولقد عبر عن ذلك جولد تسيهر بقوله إنها حركة دينية فلسفية محاذية للتصوف ولكنها لا تتحد معه[٢] ويقول فى موضع آخر لا يمكن أن يوضع إخوان الصفا بمذهبهم الذى يتجه إلى هدف الكمال الإنسانى فى مستوى واحد مع الصوفية[٣] ولا يوضح جولد تسيهر وجوه الاختلاف بينهما إلا أنهما اتفقا على تحليل الإسلام الإيجابى المأثور وتفتيت مادته ثم اختلفا ففعل إخوان الصفا ذلك عن قصد وأما الصوفية فعن غفلة وسلامة نية ، وذهب عمر الدسوقى إلى رأى مشابه إذ يقول لم يبغ الصوفية من الاستعانة بالنظريات الفلسفية إلا أن توجد دعامة نفسية تبنى عليها الحياة الدينية بينما استخدمتها الإسماعيلية لكى تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها[٤] .

على أن عنصر القصد لا يكفى للتفرقة بين إخوان الصفا والصوفية

---

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٣١٦ .

(٢) جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٠٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٤) عمر الدسوقى . إخوان الصفا ص ١٤٨ .

فضلا عن أنه من الصعب موافقة جولد تسيهر رأيه بصدد الصوفية على الأقل .

أما الاختلاف بين إخوان الصفا وبين الصوفية فيرجع فى جوهره إلى أن الذوق لم يكن نهج إخوان الصفا بحال سواء فى المعرفة أو فى السلوك ، والنهج الذوقى فى المعرفة يستند إلى الكشف حيث تفيض المعلومات على قلب العارف دون واسطة أو اكتساب ، أما المعرفة لدى إخوان الصفا فهى غيبية مكتسبة ، لقد حرصوا على أن يعرفوا الغيب بالتنجيم وأسرار الأعداد والزجر والفأل والكهانة والتمسوا أسباب معرفة هذه الغيبيات بكل وسائل المعرفة الكسبية والتعلم القصدى ، وما ذلك كله من التصوف فى شيء ، ولقد أرادوا أن يخلعوا على هذه الغيبيات صفة العلوم الإلهية فاحتجوا أنها اتصال بالملائكة عقول الأفلاك ، أما علوم الصوفية فليس لها سبب ولا واسطة وإنما هى مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار[1] وغنى عن البيان أن الصوفية مع كراماتهم لا يتعمدون التوصل إلى الغيب .

وأما من ناحية السلوك فإن إخوان الصفا كدعوة سرية وكتنظيم إسماعيلى جماعة مغلقة لا بد أن تتصف بأخلاق الجماعات المغلقة حيث الإلزام من معتقداتهم يفرض عليهم سداً يحول بينهم وبين الجماعات الأخرى ، ومن ثم لا يمكن أن يرقى الفرد فى ظل تنظيم سرى له هدف سياسى إلى مستوى حب الإنسانية ، لأن ضغط العقل الجمعى اللازم لتحقيق التضامن الاجتماعى يحول بينه وبين ذلك من أجل مواجهة العدو الخارجى[2] ، ولا يمكن أن نتقبل ماذكره الإخوان عن أنفسهم من تسامح إزاء المخالفين إلا بشيء كثير من الحذر ، أما الأخلاق الصوفية فإنها إذ تدعو إلى واجبات سامية فذلك لا لأنهم قد أصبحو أقرب إلى الروحانية الخالصة التى لا تشعر بثقل المادة أو أسر المجتمع

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ٨٧ .

(٢) برجسون : منبعا الأخلاق والدين ص ٦٣–٦٧

أو قسر الضغط الاجتماعى .

من أجل ذلك كله يتباين إخوان الصفا عن الصوفية نهجاً فى السلوك وأسلوباً فى الحياة ، ومن ثم فإن الإخوان قد قصروا عن الذوق إلى أساليب الغيب كما قصروا من قبل عن العقل إلى حشو الفلسفة ، ومن ثم فإن محاولتهم التلفيقية بين الفلسفة والشريعة حسب زعمهم أو بين العقل والذوق حسب تمحيص آرائهم لم يكتب لها النجاح ولم يصادفها التوفيق .

غير أن الإخوان قد نجحوا فى حل جانب آخر من المشكلة وأعنى به التوفيق بين النظر والعمل ، وهى المشكلة التى قصر فيها المعتزلة من جانب الصوفية من جانب والصوفية من جانب آخر ، إنه فى ظل دعوة سرية ذات معتقدات دينية ومرام سياسية وفى ظل نظام دقيق حريص على اختيار الاتباع تضيق الهوة بين النظر والعمل أو بين المعتقدات والسلوك حيث لا نشك أن الأخوان قد عاشوا مبادئهم ومارسوا معتقداتهم بقدر إخلاصهم لجماعتهم وولائهم لعصبتهم .

الفصل الثانى

ابن مسكويه

يستحق ابن مسكويه أن نفرد له فصلا خاصاً ، بل ربما لا ينبغى أن تكتب رسالة فى الأخلاق فى الفكر الإسلامي دون ذكر له ، فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق أما هو فلقد وقف عليها عنايته واهتمامه ربما أكبر من أى مفكر إسلامى آخر .

ومن ناحية أخرى فإن ابن مسكويه يسد ذلك الفراغ الذى يثير الحيرة والتساؤل حول اهتمام فلاسفة الإسلام بكل جوانب فلسفة أرسطو ما عدا الأخلاق عنده ، ولقد اضطلع بذلك على نحو لا يقل عن قدرهم فى المنطق والإلهيات .

وليس ذكر ابن مسكويه فى هذه الرسالة لمكانته كمفكر إسلامى فى الأخلاق فحسب وإنما لأن فى فلسفته الأخلاقية جوانب عقلية بالقدر الذى تابع فيه أرسطو كما أن فيه جوانب أخرى بالقدر الذى تأثر فيه بكل من أفلاطون وجالينوس واستقى فيه من الشريعة الإسلامية فضلا عن تجاربه الشخصية .

يشرح ابن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق مشيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفى سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة فى غير كلفة ولا مشقة .

ولما كان الخلق صادراً عن النفس فقد لزم معرفة خصائصها ومن ثم يشير ابن مسكويه إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون وما يتصل بها من فضائل

وما تقابلها من رذائل أما سائر الفضائل فتندرج تحت الفضائل الأربع المعروفة .

وإذ مهد ابن مسكويه لفلسفته الخلقية بدراسة لقوى النفس يستهل بحثه فى الأخلاق بتمحيص السعادة وتحديد الخير الأقصى ليستخلص السعادة التى يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان ، إنها يجب أن تكون غاية قصوى كافية لنفسها فضلا عن قداستها لتعلقها بالعقل أشرف ما فى الإنسان [١] .

وإذ وحد ابن مسكويه بين الخير الأسمى والسعادة القصوى فإنه يربط بين السعادة والفضيلة ، ويهتم بالفضائل الخلقية لصلتها بالعمل دون الفضائل النظرية المتعلقة بوظيفة العقل التجريدية .

وإذ يستقى من أفلاطون الفضائل الخلقية الأربعة فإنه يعود إلى نظرية أرسطو فى الوسط العدل ويرى أن هذا الوسط للفضيلة لا يبلغه الإنسان إلا بالفهم والعقل [٢] .

وليست الفضائل طبيعية فينا وإنما هى مكتسبة ومن ثم يجب الركون إلى تعليم أصول المعارف والمعاملات حتى لا تضعف قوة التمييز والعقل ،

وأنسب المعارف إلى الطفل العلم بالشريعة لأنها لازمة لقبول الحكمة وطلب الفضيلة والبلوغ إلى السعادة .

على أن العلم وحده لا يكفى وإنما لا تكون أفعال الإنسان خيرة أو فاضلة حتى تصدر عن إرادة واختيار ، وإذا كان وجود الجوهر الإنسانى وهو العقل متعلقاً بقدرة الله وخلقه فإن تجويد جوهره مفوض إلى الإنسان متعلق بإرادته [٣] .

---

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ٤٦ .

ويعارض ابن مسكويه الرهبنة والتصوف من حيث لا تحصل الفضائل للذين تركوا مخالطة الناس وتفردوا عنهم بملازمة المغارات فى الجبال أو ببناء الصوامع فى المفاوز حيث لا تتوجه ملكات الإنسان إلى خير أو شر ، فليست حياة الإنسان حياة زهد وإعراض وإنما هى حياة انسجام وتوافق بين مطالب الجسد والروح ومن ثم فإن الحكيم لا يتجرد عن اللذة الدنيا تماماً وإنما يضيفها إلى لذة الروح .

وبالرغم من معارضته الزهد والتفرد فإن فلسفته لا تخلو من جوانب تصوفية أو غيبية ، إذ السعيد التام هو من توفر حظه من الحكمة فهو ينعم بروحانيته بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهى ويكون مستعداً لقبول الفيض من المولى ولابد المالك من صرف القصد إلى الأمور الإلهية وقطع كل صلة بالمحسوسات حتى يصل إلى مرتبة الملائكة المقربين عن طريق العشق الإلهى من حيث إن السعادة الخالصة لله عز وجل ثم الملائكة ثم المتألهين [١] .

ويستقصى ابن مسكويه البحث فى أمراض النفس الخلقية من أجل ترويضها على التفكير حتى تصل إلى لذة لا تصل إليها بلذات البدن والمال والسلطان .

هذه آراء جديرة بالاعتبار من حيث إن ابن مسكويه هو أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام ومن حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل فضلا عن اهتمامه بتربية الأحداث كى يشبوا على الفضيلة .

ومن ناحية أخرى فإن فلسفته الأخلاقية من النظريات التلفيقية من حيث هى أمشاج من آراء أرسطو وأفلاطون وجالينوس وبرسن فضلا عن الشريعة الإسلامية .

---

(١) ابن مسكوية : تهذيب الأخلاق — ص ١٩٨ .

ولكن هذه النظرية التلفيقية بلورها قد جانبها التوفيق لأن ابن مسكويه قد عرف العقل بأرسطو بدلا من أن يعرف أرسطو بالعقل مثله فى ذلك كمثل سائر فلاسفة الإسلام ، وإذا كان هؤلاء قد أخطأوا حين نسبوا كتاب الربوبية لأرسطو ثم تمسكوا بما جاء به مع بعده عن العقل فإن ابن مسكويه قد أخطأ حين قلد أرسطو فى غير تمحيص ، فذهب إلى مثل رأيه الخاطئ عن الزنوج حين وضعهم بين الإنسان والحيوان [1] وبالرغم من إشارته إلى أهمية الشريعة فى الأخلاق فإن فلسفته الخلقية بعيدة تماماً عن روح الدين [2] فلا إشارة فيها إلى عناية إلهية ولا إلى أهمية الحساب الأخروى فى الأخلاق فضلا عما خلعه على الله من صفتى السعادة والعقل فجاءت أقوال التشبيه من أثر التقليد لأرسطو كما جاءت أقوال التأليه نتيجة عدم التقليد بالدين ، وليست فى فلسفة ابن مسكويه بعد ذلك أصالة أو ابتكار اللهم إلا إن صح أن يكون له فضل الاقتباس والتلفيق .

---

(١) الدكتور عبد العزيز عزت : ابن مسكويه — ص ٣٤٧ .

(٢) ابن مسكويه : الفوز الأصغر ص ٨٢ والدكتور عبد العزيز عزت : ابن مسكويه ص ٢٢٨ .

خاتمة

مشكلة الأخلاق الأساسية بالنسبة للفلسفة الإسلامية بوصفها تفكيراً دينياً هي : هل يمكن أن تستخلص من الفكر الديني فلسفة أخلاقية ؟ بالرغم من أن بين الدين والأخلاق وشائج وصلات من حيث وحدة الغاية : صلاح الإنسان ، فإن أحكام الدين تبدو تعبدية توفيقية بينما تستند الأخلاق إلى قيم تعليلية وتطلب للإنسان حرية الاختيار ، إنه في الدين يقف الإنسان خاضعاً لأمر الله دون نظر إلى اعتبار خلقي ذلك رأى الذين فصلوا بين الدين والأخلاق ، إن إبراهيم الخليل قد أمر بذبح ابنه فلو كان لمدرج الأخلاق مكان في الدين لكان إبراهيم شارعاً لارتكاب كبيرة من أبشع الكبائر [1] ، إنه حيث يبدأ الدين تستبعد أحكام الأخلاق وذلك لتبقى للتعاليم الدينية قداستها ولإرادة الله مطلق تصرفها ، إن الفضائل في الدين على حد تعبير ابن حزم إنما هي طاعات الله عز وجل والرذائل إنما هي معاصيه [2] .

ذلك رأى يمثل أحد جانبي المشكلة من حيث إنه استبعد الأخلاق عن نطاق الدين ، وقد تكون بعض أحكام الدين تعبدية ولكن التعاليم الدينية تهدف في الغالب إلى معانى خلقية ولا ينقص ذلك من قداسة هذه التعاليم كما لا ينتقص من إرادة الله أن تتسق مع القيم الخلقية، ولم يكن إبراهيم الخليل مأموراً بذبح ولده تحقيقاً وإنما تخيل أمراً في

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : هل يمكن قيام أخلاق وجودية — رأى كيركجورد ص ٢٤٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل جـ ٣ ص ١١٤ .

حلمه وحسبه أمراً[١] لقوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » [٢] ، وقد تعرض إبراهيم لمقدمات الذبح [٣] فكان هذا هو البلاء المبين .

والمشكلة على هذا النحو تلقى الضوء على مظاهر الصراع بين الأشاعرة وأشياعهم من أهل الظاهر وأهل السلف ، والموقف الأشعرى لا يقوض الأخلاق فحسب ولكنه يضعف الدين كذلك لا لحاجة التعاليم الدينية كى تعزز بالأخلاق وإنما لأن هذه التعاليم أخلاقية فى مقاصدها ، ومن ثم فقد تفتحت ثغرات فى جبهة الأشاعرة ، فالرازى يسلم بأن كسب الأشعرى جبر ، والإيجى يقترب فى فهمه للحسن والقبح من المعتزلة والشهرستانى لا يعارضهم فى تصور الرزق ، وأهل السلف يعتقدون بإمكان تعليل أحكام الله وفضلا عن هذا كله فقد ناقض الأشاعرة أنفسهم حين تعارض فقههم مع أصول الكلام لديهم .

وللمشكلة بين الدين والأخلاق وجه آخر حين وقف الفقهاء من العبادات عند حد الرسوم والأشكال وأبى الصوفية إلا أن يغوصوا فيستنبطوا منها معانى جليلة وأخلاقاً شريفة ، وموقف الفقهاء بدوره يضعف الدين لا من حيث إنه يسلب العبادات مغزاها فحسب وإنما لأن هذا الفهم الظاهرى قد أدى إلى إهمال الكثيرين أداء الفرائض .

بذلك يلتقى الصوفية مع المعتزلة عند إثراء المفاهيم الدينية بمضامين أخلاقية وإن جعلها المعتزلة فى الأصول أو الاعتقاد بينما اهتم الصوفية بالفروع أو العمل ، وغنى عن البيان أنهما يتكاملان ما تلازمت فى الدين أصول وفروع أو اعتقاد مع عبادة .

على أنه إذا كان بعض الإلهيين أرادوا استبعاد الأخلاق عن الدين

(١) الجوينى : الإرشاد (وجهة نظر المعتزلة فى قصة إبراهيم) ص ٢٤٧ .
(٢) سورة الصافات : آية ١٠٦ .
(٣) الإرشاد ص ٢٤٧ .

حتى لا يكون الدين تابعاً لمدرج الأخلاق فإن بعض غير الإلهيين أرادوا استبعاد الدين عن الأخلاق كي تستقل الأخلاق ، ويستند هذا الرأى إلى أن سيطرة الدين على العلوم ومظاهر تفكير الإنسان كانت سمة العصور الوسطى حيث انحطاط التفكير ، وإن ازدهار العلوم صاحب استقلالها فلا أقل من استقلال الأخلاق ، ومن الناحية العلمية فإنه يمكن أن يكون الإنسان فاضلا دون أن يكون متديناً ، ذلك اتجاه شائع فى العصر الحديث وقد مكن له انتشار مذاهب تنكر الدين وتلحد فيه : الشيوعية والتحليل النفسى والوجودية وغيرها مع تباين مجالاتها .

ولكنه اتجاه مع شيوعه ينطوى على تصور خاطئ للدين والأخلاق معاً ، ولا حاجة إلى أن نعيد القول بضرورة استناد الأخلاق إلى معتقدات وذلك لحاجة الإنسان كى يقف على أرض صلبة من الاعتقاد المتعلق بماضيه (أصل نشأته) وحاضره (الغاية من وجوده) ومستقبله (مصيره بعد الموت) حتى يجابه الفتن والأزمات التى قد تعصف بضعاف النفوس نتيجة خواء الاعتقاد ، ولندع أعظم فلاسفة العصر الحديث يعرض المشكلة ، يقول كانط : لنأخذ حالة إنسان فاضل ولكنه يجد نفسه خاضعاً لإلحاح الاعتقاد أنه لا يوجد إله ، ومن ثم بصدد موضوع الأخلاق يؤكد أن لا حياة أخرى ، كيف يقدر مصيره الفردى تقديراً مستمداً من القانون الخلقى الذى يوحى إليه العمل ، إنه يرى أن ذلك الاعتقاد لن يجلب له أية فائدة شخصية لا فى هذه الحياة ولا فى حياة أخرى بطبيعة الحال ، على العكس إنه يرى أن إرادته يمكن أن تكون باعثة على الخير بينما الناموس المقدس يوجه كل طاقاته ومن ثم فهو مجبر فى فعله ... وقد يصادف الخداع والعنف والغيرة ممن حوله فى الحياة بينما قد يكون هو أميناً مسالماً خيراً ومعه فى ذلك آخرون فضلاء بصرف النظر عن حظهم من السعادة ، وكلهم يتعرضون لأحكام الطبيعة التى لا تعبأ بالقيم مثل شرور العوز والمرض ثم الموت وعنده كلهم

يستوون مع كل الحيوانات على الأرض ، هكذا تسير بهم الحياة لتنتهى بهم إلى قبر فسيح يسعهم جميعاً يستوى فيه الأخيار والأشرار ، فلا تفرقة فى القبر ثم يفنون بعد ذلك فى فوضى غير هادفة من المادة Aimless chaos of matter ويستحيل على هذا الإنسان الفاضل فى اقتفائه لأثر القانون الخلقى أن يتجنب هذا المصير أو حتى التفكير فيه ، قد يريد أن يظل مخلصاً لنداء خلقى داخلى فيه ولكنه لن يقاوم تردده فى طاعة القانون الخلقى بسبب عدمية المصير التى لا يمكن إلا أن تنال من العاطفة الخلقية ، فإن أراد أن يتجنب ذلك فقد وجب أن يفترض وجود خالق ذى خلق للكون هو الله من حيث إن هذا الافتراض على الأقل لا يتضمن أى تناقض ذاتى فضلا عن أنه من الناحية العملية يوفر للإنسان تصور إمكان مصير خلقى يلائم هذا الإنسان الفاضل ويناسب أخلاقياته (١) .

لست بصدد أن أضيف إلى قول كانط شيئاً إلا ما أضافه المعتزلة فى أصولهم من أن ميتافيزيقا الأخلاق لا تقدم اعتقاداً متعلقاً بمصير الإنسان فحسب وإنما تفسر الغاية من الخلق وتحدد دور الإنسان ككائن خلقى فى الحياة مؤيداً فى ذلك كله بعناية الله .

ولا حجة للذين أرادوا فصل الفلسفة الخلقية عن التفكير الدينى بدعوى استقلال الأخلاق ، إنها حجة لا تصدق إلا بقدر صدق حجة الذين أبعدوا الأخلاق عن الدين بدعوى قداسة مدرج الدين فضلا عن أن فلاسفة الأخلاق الذين فصلوها عن الميتافيزيقا أو الدين لم يفعلوا شيئاً إلا أن ألقوا بها فى أحضان علم آخر ، فجعلها أرسطو مقدمة للسياسة وألحقها غيره من الفلاسفة المحدثين ببعض العلوم الوضعية كعلم الأحياء

---

(١) Kant : The Critique of teleoigical judgement (ethico-theology) P. 596

أو الاجتماع أو علم النفس بل لقد أراد اسبينوزا أن يخضعها لمنهج العلم الرياضى !

وحتمية استناد الأخلاق إلى معتقدات فى نطاق النظر تكملها حتمية أن تتغلل الأخلاق إلى أعماق النفس فى مجال العمل ، فإن الباطن هو سلطان الظاهر المستولى عليه وما من شىء على الجارحة إلا وله أصل فى خطرات القلوب وهواجس النفس فضلا عن القيمة الكبرى لأخلاق الباطن من حيث ما تثيره من هيجان الرغبة لجمع الهمة من أجل تخليص الإنسان من أوزاره وآثامه فتضعه على طريق الإيمان الصحيح والعمل الصالح ، فحاجة الأخلاق إلى (سيكولوجية) فى نطاق العمل لا تقل عن حاجتها إلى (ميتافيزيقا) فى مجال الاعتقاد .

وليس تلازم طريقة الذوقيين لتفكير العقليين من أجل أن يستكمل النظر بالعمل فحسب وإنما لأن التفكير العقلى فى الأخلاق دون ذوق رعونة واستعلاء كما أن التصوف دون لجام العقل شطحات وأهواء ، يقول حذيفة : اتقوا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فقد وجب أن يكون المثل الأعلى لأخلاق الإنسان : عالماً عابداً أو مفكراً متذوقاً ، ولا يحتج على ذلك بالنفور بين المعتزلة والصوفية فقد أصاب كل من الحقيقة جانباً فضلا عن أن الفريقين يدعيان شرف الانتساب إلى أصل واحد : على بن أبى طالب ، فكيف كانَ هذا نقطة البدء فى الاعتزال والتصوف إن صح النفور ، وكيف تتسنى التضحية بأحد الموقفين إلا أن يكون ذلك عن تقصير وقصور .

* * *

وبعد ، هل من قيمة عملية لهذه الرسالة ؟ لنقترب قليلا من واقع الاعتقاد والحياة ، سنجد « إحياء علوم الدين » دستور المسلمين فى

حياتهم الروحية والخلقية فى الاعتقاد والعمل على السواء إلى عهد قريب[1] ، والكتاب مستند من الناحية العقائدية إلى آراء الأشاعرة ومن الناحية العملية إلى التصوف ، ولكنه لم يعد يشغل ما كان يشغله من تفكير المسلمين واعتقادهم طوال ثمانية قرون ، من حيث إن كثيراً من أفكاره لم تعد تتسق مع اتجاهات مسلم العصر الحديث ، وبالرغم من أنه كانت هناك محاولات لتهذيب الإحياء دينياً وعملياً باستبعاد الأحاديث غير الصحيحة وأفكار التواكل والخنوع فإن هذه المحاولات كان يعوزها الشمول[2] ، والكتاب مع ذلك لم يستنفد أغراضه لما يتضمنه من أفكار تتميز بالعمق والأصالة ما يكسبه الخلود ، ولكنه يحتاج إلى تغيير جذرى شامل، إنه من الناحية الشكلية على الأقل لا يتصور أن يحتكر أحد العلماء السيطرة على عقائد المسلمين طوال هذه القرون إلا أن يكون ذلك عن جمود .

ومن ناحية أخرى فإن الظروف التى أدت إلى ازدهار أفكار المعتزلة فى القرن الثالث الهجرى قد عادت من جديد وأعنى الدفاع عن الإسلام ضد هجمات المخالفين من الملاحدة والزنادقة وأصحاب الديانات الأخرى ، بل لعل الظروف أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد ، فإن الفكرة الدينية عامة والإسلام خاصة تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين لاستئصالها من قلوب المعتقدين ، وليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال فضلا عن أنها وحدها القادرة على تنقية التصوف مما علق به من انحطاط فكرى ومن روح تواكل انعزالية .

فإن صحت جهود علماء المسلمين من أجل أن تقدم لمسلم العصر

---

(١) استدراك : هذا بالنسبة لأهل السنة أما للشيعة الاثنى عشرية فدستور حياتهم كتابا (الكافى) للكلينى ، (وبحار الأنوار) للمجلسى وهما بدورهما يحتاجان إلى تنقيح شامل .

(٢) انتقادات أهل السلف كابن تيمية وابن الجوزى للأحياء وخصوصاً أفكار التواكل والخنوع فيه .

الحديث زاداً روحياً وقوتاً عقلياً كي يصحح بهما اعتقاده فإنه يجب أن يكون فى الاعتبار أن تسرى روح الاعتزال فى عروق الإحياء كي ينفض عن كاهله وسن القرون .

ومن ناحية أخرى إذا صدقت الجهود للتقريب بين المذاهب الإسلامية سنة وشيعة من أجل وحدة المسلمين فإن أفكار الاعتزال هى وحدها التى يمكن أن يلتقى عندها الطرفان فى مجال الاعتقاد [1] كما أن التصوف يجمع بين الفريقين فى نطاق السلوك .

(١) تبنى الشيعة الزيدية والاثنى عشرية أفكار الاعتزال وهى ليست مناقضة لمعتقدات أهل السنة.

المراجع

القرآن الكريم

صحيح البخارى

١ – إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧ .

٢ – ابن أبى الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح نهج البلاغة ٢٠ جزءا فى ٤ مجلدات المطبعة اليمنية سنة ١٣٢٩ هـ .

٣ – ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ) رسالة تدبير المتوحد مخطوط بالمكتبة التيمورية رقم ٣٦٠ .

٤ – ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم) منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية .

٥ – فتاوى ابن تيمية فى التصوف والأخلاق .

٦ – مجموعة الرسائل والمسائل – مطبعة المنار ١٣٤١ هـ .

٧ – ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج) تلبيس إبليس – نشر منير الدمشقى سنة ١٩٢٨ هـ .

٨ – صفة الصفوة ٤ أجزاء – المعارف العثمانية – حيدر باد ١٣٥٦ هـ .

٩ — ابن حزم الظاهرى (على بن أحمد) الفصل فى الملل والنحل — المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .

١٠ — ابن خلدون (عبدالرحمن) المقدمة (المطبعة البهية) .

١١ — شفاء السائل فى تهذيب المسائل (يرجح أنه لابن خلدون) نشر محمد بن تاويت الطنجى — أنقرة — ١٩٥٩ .

١٢ — ابن خلكان. وفيات الأعيان .

١٣ — ابن رشد (أبو الوليد) تهافت التهافت طبعة الأب بيوع بيروت ١٩٣٠ .

١٤ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (الخانجى) ١٩١٠ .

١٥ — الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة — تحقيق وشرح الدكتور محمود قاسم سنة ١٩٦٢ .

١٦ — ابن سعد (أبو عبدالله كاتب الواقدى) الطبقات الكبرى — ١٣٣٢

١٧ — ابن سيناء (أبو على الحسين) الإشارات والتنبيهات — جزءان — شرح الطوسى والرازى المطبعة المنيرية — سنة ١٩٢٥ .

١٨ — حى بن يقظان — دار المعارف — سلسلة ذخائر العرب

١٩ — رسالة فى القدر (ملحقة بكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام)

٢٠ – ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) حى بن يقظان – دار المعارف (قصة حى لابن سينا ولابن طفيل وللسهروردى فى مجلد واحد تعليق أحمد أمين) .

٢١ – ابن عطاء الله السكندرى التنوير فى إسقاط التدبير .

٢٢ – ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) الإمامة والسياسة – جزءان – طبعة محمود الرافعى سنة ١٩٠٤

٢٣ – ابن قيم الجوزية شفاء العليل فى القضاء والقدر والحكمة والتعليل .

٢٤ – ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) المنية والأمل – (باب ذكر المعتزلة) تصحيح توماس آرنون – سنة ١٣١٦ .

٢٥ – ابن مسكويه (أبو على أحمد بن محمد) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق سنة ١٩٠٨ .

٢٦ – الفوز الأصغر – بيروت ١٣١٩هـ

٢٧ – جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى – دار النهضة – سنة ١٩٥٢ .

٢٨ – ابن النديم (محمد بن إسحق) الفهرست – المطبعة الرحمانية سنة ١٩٤٨ .

٢٩ – أبو العلا عفيفى (دكتور) التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام – دار المعارف سنة ١٩٦٣ .

٣٠ — أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (دكتور) ابن عطاء الله السكندري — القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٨ .

٣١ — أبو حيان التوحيدي — المقابسات — تحقيق حسن السندوبي — المكتبة التجارية سنة ١٣٤٧ .

٣٣ — أبو نعيم الأصفهاني (الحافظ) — حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١٠ أجزاء — الخانجي .

٣٤ — أحمد أمين — فجر الإسلام — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٣٦ .

٣٥ — ضحى الإسلام — لجنة التأليف والترجمة والنشر —(٣ أجزاء) .

٣٦ — الأخلاق — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٥٧ .

٣٧ — إخوان الصفا — الرسائل — ٤ أجزاء — نشر الزنجاني سنة ١٩٢٨ .

٣٨ — أرسطو — الأخلاق — ترجمة لطفي السيد — جزءان — مع مقدمة لسانت هلير .

٣٩ — الإسفراييني (أبو المظفر) — التبصير في الدين نشر زاهد الكوثري — الخانجي — ١٣٧٢ .

٤٠ — الأشعري (أبو الحسن) — مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محي الدين عبدالحميد — جزءان — مكتبة النهضة سنة ١٩٥٠ .

٤١ — الأشعرى (أبو الحسن) اللمع الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق دكتور حموده غرابه — الخانجى — ١٩٥٥ .

٤٢ — الإبانة عن أصول الديانة — إدارة الطباعة المنيرية .

٤٣ — البير نصرى نادر (دكتور) فلسفة المعتزلة — جزءان — مطبعة الرابطة — ١٩٥١

٤٤ — أندريه كريسون المشكلة الأخلاقية والفلسفية — جزءان — ترجمة الدكتور عبدالحليم محمود وأبو بكر زكرى — منشورات الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٤٦ .

٤٥ — الإيجى (عضد الدين) المواقف فى علم الكلام — تحقيق إبراهيم الدسوقى وأحمد الطنبولى — مطبعة العلوم .

٤٦ — الباقلانى (أبو بكر بن الطيب) التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة — تحقيق الدكتورين محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة — دار الفكر العربى — سنة ١٩٤٧ .

٤٧ — الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقيق زاهد الكوثرى ونشر عزت العطار

— الخانجى .

٤٨ — برجسون (هنرى) منبعا الأخلاق والدين — ترجمة سامى الدروبى — وعبد الله عبد الدايم نهضة مصر سنة ١٩٤٥ .

٤٩ — البغدادى (أبو منصور عبد القادر) الفرق بين الفرق تحقيق زاهد الكوثرى سنة ١٩٤٨ .

٥٠ — أصول الدين — نشر مكتبة المثنى — بغداد .

٥١ — البيرونى (أبو الريحان) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة .

٥٢ — توفيق الطويل (دكتور) أسس الفلسفة — دار النهضة — طبعة رابعة —١٩٦٤ .

٥٣ — الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها — منشأة المعارف سنة ١٩٦٠.

٥٤ — الشعرانى إمام التصوف فى عصره — سلسلة أعلام الإسلام الخانجى .

٥٥ — التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى (مكتبة الآداب) .

٥٦ — التصوف عند العرب .

٥٧ — جلد تسيهر (اجنتس) العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة وتعليق دكتور محمد يوسف موسى وزميليه — دار الكاتب العربى سنة ١٩٤٦ .

٥٧ — جولد تسيهر (اجنتس) — مذاهب التفسير الإسلامى ترجمة وتعليق الدكتور عبدالحليم النجار .

٥٩ — الجوينى (إمام الحرمين) — الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم الخانجى — ١٩٥٠ .

٦٠ — الجيلانى (عبدالكريم) — الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل — مكتبة صبيح .

٦١ — حنا فاخورى وخليل الجر — تاريخ الفلسفة العربية — بيروت .

٦٢ — الخياط (أبو الحسين) — الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد — نشر الدكتور نيبرج سنة ١٩٢٥ .

٦٣ — الدمشقى (جمال الدين القاسمى) — تاريخ الجهمية والمعتزلة — مطبعة المنار سنة ١٣٣١ .

٦٤ — الرازى (فخر الدين) — الأربعين فى أصول الدين — حيدراباد ١٣٥٣ .

٦٥ — نهاية العقول فى دراية الأصول جزءان مخطوط بدار الكتب — رقم ٧٤٨ توحيد .

٦٦ — عصمة الأنبياء — إدارة الطباعة المنيرية ١٣٥٥ هـ

٦٧ — محصل أفكار المتقدمين

والمتأخرين الفلاسفة والمتكلمين
– المطبعة السلفية ١٣٢٣ .

٦٨ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
(تحقيق الدكتور النشار) .

٦٩ – زكريا إبراهيم (دكتور) مشكلة الحرية – مكتبة مصر
سلسلة مشكلات فلسفية .

٧٠ – مشكلة الفلسفة – مكتبة مصر
– سلسلة مشكلات فلسفية .

٧١ – برجسون (نوادر الفكر الغربي)
– دار المعارف .

٧٢ – زكي مبارك (دكتور) التصوف الإسلامي في الأدب
والأخلاق جـزءان مطبعة
الرسالة ١٩٣٨ .

٧٣ – الزمخشري (أبو القاسم جار الله) الكشاف عن حقائق التنزيل
وعيون الأقاويل في وجوه التأويل
(الحلبي) ١٣٧١ هـ .

٧٤ – سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق،
ترجمة الدكتور توفيق الطويل
وعبدالحميد حمدي – دار
نشر الثقافة سنة ١٩٤٩ .

٧٥ – السراج الطوسي (أبو نصر) اللمع في التصوف ، تحقيق
الدكتور عبد الحليم محمود وطه
عبدالباقي سرور – دار الكتب
الحديثة ١٩٦٠ .

٧٦ — السلمى (أبو عبدالرحمن) طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه — الخانجى .

٧٧ — السهروردى (أبو حفص عمر) عوارف المعارف (هامش الأحياء) أربعة أجزاء مكتبة صبيح .

٧٨ — السهروردى (شهاب الدين) هياكل النور تحقيق الدكتور محمد على أبوريان .

٧٩ — الشعرانى (عبدالوهاب) لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار — جزءان مكتبة صبيح .

٨٠ — الشهرستانى (عبدالكريم) الملل والنحل (الخانجى) ١٣٢٠هـ .

٨١ — نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حرره الفريد جيوم .

٨٢ — طاش كبرى زاده مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر باد ١٣٥٦ هـ

٨٣ — عباس العقاد حقائق الإسلام وأباطيل خصومه — نشر المؤتمر الإسلامى ١٩٥٧ .

٨٤ — عبدالجبار (القاضى — المعتزلة) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل —٢٠ جزءاً عثر منها على ١٤ جزءاً ، أهم مرجع عن المعتزلة نشر وزارة الثقافة وتحقيق لفيف من أساتذة الجامعات .

٨٥ — شرح الأصول الخمسة —الشرح لأحمد بن الحسين بن

أبى هاشم وتحقيق الدكتـــور عبدالكريم عثمان ــ ١٩٦٥ .

٨٦ ــ المجموع من المحيط بالتكليف مخطوط بدار الكتب المكتبة التيمورية رقم ٣٥٧ عقائد .

٨٧ ــ عبدالحليم محمود (دكتور) التفكير الفلسفى فى الإسلام ــ سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ١٩٥٦ .

٨٨ ــ عبدالرحمن بدوى (دكتور) شطحات الصوفية ــ مكتبة النهضة ١٩٤٩ .

٨٩ ــ هل يمكن قيام أخلاق وجودية ــ فصلة من مجلة كلية الآدب

٩٠ ــ الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ دار النهضة .

٩١ ــ عبدالرحمن جامى نفحات الأنس ــ مخطوط بدار الكتب رقم ٣٠ تصوف.

٩٢ ــ عبدالرءوف المناوى الكواكب الدرية فى الطبقات الصوفية مخطــوط بدار الكتب ١٩٥٦ .

٩٣ ــ عبدالعزيز عزت (دكتور) ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها .

٩٤ ــ عبداللطيف الطيباوى التصوف الإسلامى العربى ــ دار العصور ١٩٢٨ .

٩٥ ــ على سامى النشار (دكتور) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام

(جزءان) المعارف ١٩٦٥ .

٩٦ — نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان بالاشتراك مع أحمد صبحى — منشأة المعارف ١٩٦٣ .

٩٧ — الأصول الأفلاطونية (فيدون) مع الأستاذ الشربينى دار المعارف سنة ١٩٦٥ .

٩٨ — عمر الدسوقى إخوان الصفا ، من منشورات الجمعية الفلسفية المصرية .

٩٩ — الغزالى (أبو أحمد) المنقذ من الضلال — هامش الإنسان الكامل .

١٠٠ — إحياء علوم الدين ٤ أجزاء ، مطبعة صبيح .

١٠١ — ميزان العمل — مطبعة كرد ستان ١٣٢٨ هـ .

١٠٢ — الفارابى (أبو نصر) آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٠٣ — تحصيل السعادة .

١٠٤ — التنبيه على السعادة .

١٠٥ — الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية .

١٠٦ — إحصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين .

١٠٧ — فؤاد زكريا (دكتور) سبينوزا ، دار النهضة ١٩٦٢ .

١٠٨ — القشيرى (أبو القاسم عبدالكريم) الرسالة فى علم التصوف ،

مكتبة صبيح .

١٠٩ — كوليه — المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة الدكتور عفيفى لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٢ .

١١٠ — الكلاباذى (أبوبكر) — التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق الدكتورعبدالحليم محمود وطه عبدالباقى سرور — إحياء الكتب العربية ١٩٦٠ .

١١١ — ماسنيون وبول كراوس — أخبار الحلاج (مناجيات الحلاج) مكتبة لاروس ، باريس .

١١٢ — المحاسب (الحارث) — الرعايه لحقوق الله عز وجل ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ؛ دار النشر الحديثة .

١١٣ — محمد عبدالهادي أبو ريدة (دكتور) إبراهيم بن سيار النظام ؛ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ .

١١٤ — محمد على أبو ريان (دكتور) — أصول الفلسفة الإشراقية (سلسلة منشورات الكتب الفلسفية والأخلاقية) .

١١٥ — محمد غلاب (دكتور) — التصوف المقارن ، لجنة الدراسات الصوفية — نهضة مصر ١٩٥٦ .

١١٦ — محمد لطفى جمعة — تاريخ فلاسفة الإسلام —

دار المعارف ١٩٢٨ .

١١٧ — محمد مصطفى حلمى (دكتور) ابن الفارض والحب الإلهى .

١١٨ — الحياة الروحية فى الإسلام الحياة الروحية فى الإسلام ، منشورات الجمعية الفلسفية ١٩٤٦

١١٩ — محمد مصطفى شلبى تعليل الأحكام مطبعة الأزهر ١٩٤٩ .

١٢٠ — محمد يوسف موسى (دكتور) القرآن والفلسفة — دار المعارف مكتبة الدار الفلسفية.

١٢١ — تاريخ الأخلاق — مطبعة أمين عبدالرحمن ١٩٤٣ .

١٢٢ — محمود زيدان (دكتور) وليم جيمس — دار المعارف سلسلة نوابغ الفكر الغربى .

١٢٣ — محمود قاسم (دكتور) ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه — سلسلة منشورات الكتب الفلسفية والأخلاقية .

١٢٤ — الإسلام بين أمسه وغده .

١٢٥ — محيى الدين بن عربى فصوص الحكم — تحقيق وتعليق الدكتور عفيفى — دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨ .

١٢٦ — المسعودى (أبو الحسن على) مروج الذهب ومعادن الجوهر — ٤ أجزاء دار الرجاء .

١٢٧ — الملطى (أبو الحسين) التنبيه والرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق زاهد الكوثرى نشر عزت العطار ١٩٤٨ .

١٢٨ — مصطفى الصاوى الجوينى (دكتور) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن ، دار المعارف .

١٢٩ — مصطفى عبدالرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٤٤ .

١٣٠ — نجيب بلدى (دكتور) مراحل الفكر الأخلاقى — دار المعارف .

١٣١ — بسكال ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى — دار المعارف .

١٣٢ — نكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ترجمة الدكتور عفيفى — لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤

١٣٣ — الصوفية فى الإسلام — ترجمة نور الدين شريبه الخانجى ١٩٥١ .

١٣٤ — الهروى (أبو إسماعيل الأنصارى) منازل السائرين إلى رب العالمين — مكتبة صبيح .

١٣٥ — يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية — دار المعارف ١٩٦٧ .

١٣٦ — تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، دار المعارف ١٩٥٧ .

١٣٧ — تاريخ الفلسفة الحديثة — دار المعارف .

١٣٨ — العقل والوجود دار المعارف سنة ١٩٥٦ — مكتبة الدراسات الفلسفية .

١٣٩ — الطبيعة وما بعد الطبيعة — المعارف ١٩٥٦ سلسلة مكتبة الدرسات الفلسفية .

REFERENCES

1. Oleary : Arabic thought and its place in history.

2. Arberry : Sufism, an account of the mystics of Islam.

3. Aristotle : The Ethics trans. by J.A., K. Thomson (penguin classics).

4. Bergson : Les deux sources de la morale et la Religion, Paris 1948.

5. Burnet : Early Greek Philosophy

6 Carra De Vaux : Avicenne, Paris 1900.

7. „ „ Les Penseurs de l'Islam.

8. Descartes : Discours de la méthode (Les lettres Françaises).

9. Encyclopaedia of Islam : Art : Sufism-Mutazila

10. Encyclopaedia of Religion and Ethics : Art; Asceticism - Predestination — Providence — Rationalism — Sufis — Teleology.

11. Frieda Fardham : An Introduction to Jung's Psychology (A Pelican book).

12. C. Field : Mystics and Saints of Islam.

13. Jean Wahl : The Philosopher's Way (Oxford University Press 1948).

14. Kant : Preface & Introduction to the Metaphysical Elements of Ethics. Trans. by Thomas K. Abott.

15. Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals. Trans. by Thomas K. Abott.

16. The Critique of Practical Reason.

17. The Critique of Teleogical Judgement 12-13-14-15 in

complet works of Kant No. 42 of (Great Books of the Western World) Published by W. Benton (Ency. Britannica).

18. Mc. Donald : Muslim Theology, Jurispundence. The Religious Attitude and Life in Islam.

19. Madkour (I.B.) : La Place d'Al Farabi dans l'Ecole Philosophique Musulman — Paris 1934.

20. Montegomery Will : Free-Will and Predestination in Early Islam.

21. Nickolson : Mystics of Islam.

22. Oskar Pfister : Some Applications of Psycho-Analysis — G. Allen & Ltd. London.

23. B. Russel : History of Western Philosophy (G. Allen & Unwin Ltd. 1948). Mysticism and Logic (A. Pelican book).

24. E. Underhill : Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness.

25. Vaughan : Hours with mystics.

26. W. James : Varieties of Religious Experience. Pragmatism (Meridian books New-York 1955).

فهرست الكتاب

صفحة

مظاهر اللطف الإلهى

صفحة

فلسفة المعتزلة الأخلاقية

صفحة

الباب الثالث :

مشكلة العمـــل

صفحة

صفحة

الباب الثالث :

مشكلة العمل

صفحة

رقم الإيداع	١٩٨٣/٤٠٨٣
الترقيم الدولى X -٩٧٧-٠٢-٠٥٧٧	ISBN

١/٨٣/١٠

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

يعد هذا الكتاب محاولة جادة للكشف عن المذاهب الأخلاقية : العقلية والذوقية ، والنظرية والعملية ، فى الفكر الإسلامى . . ويبين المؤلف كيف أنها لم تلتزم بالنسق الذى فرضه أرسطو على الأخلاق حينما فصلها عن الميتافيزيقا .. وكيف استطاع المعتزلة أن يقدموا مذهباأخلاقيًّا متكاملاً فى أصولهم الأربعة ، بعد التوحيد .

كما يتحدث الكتاب عن المذهب الأخلاقى الذى أقامه الصوفية على « الذوق » و « العمل » على تطهير النفس البشرية ، فالعلم بالفضيلة وتذوقها لا يعنى بالضرورة ممارستها .

كما يبين المؤلف كيف أن المذهب العقلى عند المعتزلة يستند إلى الميتافيزيقا أما لدى الصوفية فيستند إلى علم النفس ، فنقطة البدء فى الأخلاق لدى المعتزلة هى « أنا أعلم » ولدى الصوفية هى « أنا أريد » ثم يخلص المؤلف إلى أن المذهبين متكاملان ، ماالتقى « النظر » مع « العمل » وبين كيف حاول إخوان الصفا (على مستوى التفكير الجمعى) ، وابن مسكويه (على مستوى التفكير الفردى) ، الجمع بين « النظر » و « العمل » بصرف النظر عما فى المحاولتين من توفيق .


Bibliotheca Alexandrina
0412718

ص
٣٢٠